UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

Intersticios

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

Publicación Semestral de Filosofía
de la Universidad Intercontinental

ISSN 1665-7551

MÉXICO • ENERO-JUNIO 2012 • AÑO 17 • NÚM. 36



Ciudadanía y virtud cívica

Intersticios

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

DUCIT ET DOCET

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

REVISTA *INTERSTICIOS*. FILOSOFÍA, ARTE, RELIGIÓN,
publicación de la UIC. Universidad Intercontinental A.C.
La revista es semestral y fue impresa en octubre de 2012.
Editor responsable: Camilo de la Vega Membrillo
Número de certificado de la reserva otorgado por el
Instituto Nacional de Derecho de Autor: 04-2003-031713005200102
Número de Certificado de Licitud de Título: 10358
Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur núms. 4135 y 4303,
Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlapan, México, D.F.
Imprenta: Master Copy, S.A. de C.V., Av. Coyoacán #1450, Col. Del Valle,
México D.F. C.P. 03220, Tel. 5524 2383
Distribuidor: Universidad Intercontinental A.C.
Insurgentes Sur núm. 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, C.P 14420,
Tlalpan, México, D.F.

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

RECTOR
Mtro. Juan José Corona López

DIRECCIÓN GENERAL ACADÉMICA
Mtro. Ramón E. Martínez Gasca

DIRECCIÓN GENERAL ADMINISTRATIVA Y FINANCIERA
C.P. Arturo Castillo González

DIRECCIÓN GENERAL DE FORMACIÓN INTEGRAL
Mtro. Arturo de la Torre Guerrero

ÁREA DE HUMANIDADES
Mtra. Martha Leonor Anides Fonseca

COORDINACIÓN DE FILOSOFÍA
Mtro. Hiram Padilla Mayer

Los artículos presentados en esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego. El contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Intersticios se incluye en los siguientes índices: Clase (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades), Conaculta (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes), Filos (Base de datos de Revistas de Filosofía), Centro de Recursos Documentales e Informáticos de la OEI, Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal) y EBSCO (Elton B. Stephens Company).

Precio por ejemplar: $100.00
Suscripción anual (dos números): $200.00 (residentes en México)
$45.00 dólares (extranjero)

Correspondencia y suscripciones:
UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes Sur núm. 4303, C.P. 14420, México, D.F. Tel. 5573 8544 ext. 4446, Fax 5487 1356
intersticios@uic.edu.mx

ASISTENTE DE REDACCIÓN: Maricel Flores Martínez
REVISIÓN DE ESTILO: Eva González Pérez
y Angélica Monroy López
PORTADA: Javier Curiel

Intersticios
FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

Año 17, núm. 36, ene-jun 2012

DIRECTORA ACADÉMICA: Marina Okolova
COORDINADOR DE PUBLICACIONES: José Ángel Leyva Alvarado
EDITOR: Camilo de la Vega Membrillo
JEFE DE REDACCIÓN: Eva González Pérez
JEFE DE DISEÑO: Javier Curiel Sánchez

Intersticios es una publicación semestral del Universidad Intercontinental A.C./ Editor responsable: Camilo de la Vega Membrillo / Número de certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-031713005200-102 /Número de Certificado de Licitud de Título: 12786 / Número de Certificado de Licitud de Contenido: 10358 Asignación del ISSN: 1665-7551/ Domicilio: Insurgentes Sur núm. 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. /Distribuidor: UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes sur 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. / La edición de este número consta de un tiraje de 500 ejemplares que se terminaron de imprimir en octubre de 2012.

La revista *Intersticios* del programa académico de Filosofía, Área de Humanidades, Comunicación y Negocioas, de la Universidad Intercontinental, es un proyecto editorial que se interesa en fomentar el encuentro y la profundización de las ideas que nos anteceden, así como en producir y desarrollar nuevas vertientes de pensamiento y discusión. Cada uno de sus volúmenes recorre y suscita las zonas de encuentro de la filosofía (sección monográfica), el arte y la religión (tercera sección) consigo mismos y entre sí, al tiempo que busca no sólo la convivencia entre la filosofía de la cultura, la hermenéutica filosófica, el pensamiento de inspiración cristiana y la tradición clásica (*Dossier*), sino también un nuevo resultado teórico irreductible a cada una de las líneas por separado. Éste es nuestro perfil teórico, que insiste en el tema principal de la apertura al decir del otro, como reto común a estas mismas expresiones teóricas que así contienen en su propio estatus discursivo la múltiple determinación de los intersticios: los mismos que la revista en su conjunto reconoce como la marca tensional de los tiempos de hoy, y para la que la filosofía, el arte y la religión no pueden menos que promover un plus de sentido y creatividad.

Índice

“Existen unos lugares, territorios donde individualidad y socialidad se fusionan como la parte en un todo; estos son los intersticios, espacios, de difícil diferenciación en la vida cotidiana donde los intereses individuales permanecen en los intereses colectivos, donde los sentimientos de arraigo individual y familiar, convergen con los sentimientos de arraigo vecinal, comunitario y con los lugares de uso y convivencia colectiva”.

Gloria Tobón

PRESENTACIÓN

Las transformaciones sufridas en el orden político mundial en el último tercio del siglo pasado provocaron la emergencia del concepto de *ciudadanía*, que después de decenios de olvido adquirió relevancia en el debate político internacional. La caída del Muro de Berlín y el consecuente posicionamiento del neoliberalismo como ideología y modelo económico-político dominante, así como el triunfo de las democracias liberales sobre el socialismo real, derivó en una reducción cada vez mayor de las atribuciones del Estado en materia económica, y lo que se auguraba como una ampliación de las libertades civiles en la realidad degeneró en una reducción de los derechos sociales y un aumento lacerante de la desigualdad. El resurgimiento de la noción de ciudadanía ha permitido abordar ahora los complejos temas abiertos por los cambios globales, desde dos perspectivas simultáneas: la construcción de identidades colectivas asociadas al sentido de pertenencia (a una nación, a una comunidad) y el contenido de la justicia (como otorgamiento y usufructo de derechos, derivados de la condición "soberana" que poseen los ciudadanos, miembros de la comunidad). El concepto de ciudadanía ha servido como acicate y confrontación para muchos modelos "democráticos" que reducen al mínimo el margen de participación, de deliberación y de ejercicio de soberanía, de los miembros de la comunidad política. Hablar de ciudadanía implica situarnos dentro de una democracia amplia y fuerte, operativa y no sólo discursiva; también exige, en contrapartida, hablar de ciudadanos activos y no solamente pasivos. En el presente número de *Intersticios*, dedicado a las relaciones entre filosofía y ciudadanía, encontraremos aportaciones significativas al debate contemporáneo. Ángel Sermeño nos recuerda los motivos que vindican el resurgimiento del republicanismo, en oposición a la noción de ciudadanía que se halla en el liberalismo imperante en los últimos años, en los cuales se encuentra un concepto pasivo de la ciudadanía. En el artículo "Ciudadanía y republicanismo: la actualidad e importancia de la virtud cívica y

la educación ciudadana", la apelación del autor al republicanismo busca rescatar el ideal de una ciudadanía que posibilite el ejercicio de la autonomía pública y, por tanto, busque convertir en realidad el ideal del autogobierno. La ciudadanía republicana se definirá a partir del incremento de la participación política en la esfera pública a través de, entre otros mecanismos, la deliberación racional orientada a influir de manera sustantiva en la organización y dirección de su sociedad. Sermeño subraya que la ciudadanía republicana se define, ante todo, por el ejercicio de la virtud cívica, entendida como el conjunto de cualidades del carácter de cada miembro de la comunidad política, que les permita servir al bien común y ejercer la libertad en la comunidad, es decir, como autogobierno. Ella se sostiene en la formación del carácter de cada ser humano, pero lo trasciende hacia una dimensión social más amplia. La educación en la virtud cívica resulta indispensable en una concepción republicana, en primer lugar, porque en el republicanismo la esencia humana se actualiza en la relación entre los ciudadanos en la vida social, de tal modo que mediante la participación activa se evita la corrupción de la condición humana expresada en una "ciudadanía apática e irresponsable". En segundo lugar, porque la defensa de una "noción fuerte" de democracia es impensable si los miembros de la comunidad no mantienen un vida activa sobre la cosa pública. Lo problemático del asunto es que la participación del Estado a través de una determinada política para la educación en la virtud corre el riesgo de violentar uno de los principios democráticos, como la libertad. Sin embargo, a decir de Sermeño, el Estado, mediante su sistema educativo, no puede sustraerse a la responsabilidad del mantenimiento del orden social; por lo tanto, también debe comprometerse de forma activa en la educación en valores y virtudes ciudadanas de los miembros de la comunidad, pero evitando las amenazas a las libertades básicas. La educación que promueve, o debería promover, el Estado permite que los futuros ciudadanos puedan aprender a ejercer actitudes, valores y prácticas, así como hábitos y capacidades necesarias para hacer realidad la civilidad, la moderación pública, el sentido compartido de justicia y otras virtudes políticas de la ciudadanía. Siguiendo a W. Kymlica, el autor propone una serie de "estrategias directas" para la educación ciudadana, al tiempo que confronta la perspectiva minimalista de la ciudadanía liberal, puesto que implica al menos el valor de la civilidad, es decir, "mantener las normas de la igualdad en la vida pública de una sociedad, incluida la sociedad civil y, por consiguiente, mantener los valores liberales esenciales". Finalmente, considera ir más allá de los límites y frenos que la ortodoxia liberal pondría a una educación ciudadana.

Carlos Kohn y Jesús Ojeda elaboran un análisis comparativo sobre dos conceptos capitales de la teoría en la filosofía política contemporánea, tal como se enuncia en el título del escrito: "Ciudadanía y sociedad civil

en H. Arendt y M. Walzer". En él, analizan el resurgimiento de estas dos categorías, su relación y confrontación en dichos autores. Desde marcos diversos conceptuales: la tradición hegeliana acerca del significado de la sociedad civil como el ámbito de la vida privada o de la fragmentación social, por un lado, y el legado de la cultura grecorromana en relación con el republicanismo cívico que encierra el concepto de ciudadanía, por el otro, Kohn y Ojeda coinciden en plantear que el ejercicio de la ciudadanía debe ser, sobre todo, guiado por el afán de contribuir activamente a la construcción de un espacio público autorrealizador, que tenga en cuenta la diversidad sociocultural, la pluralidad de opiniones y la responsabilidad por el prójimo. Se trata de una ciudadanía que, según Arendt, conforma una comunidad política como la única opción transformadora de la sociedad civil para la consecución de una república democrática. En Walzer, por su parte, representa la multiplicidad de acciones que los ciudadanos pueden realizar como práctica política en la esfera de la sociedad civil. Ambos autores, Arendt —desde la mirada puesta en el ideal de la polis griega— y Walzer —en el comunitarismo liberal—, han planteado la necesidad de trascender la concepción tradicional de la sociedad civil y hablar más bien de comunidad política —Arendt— y de ciudadanía compleja —Walzer—. A decir de Kohn y Ojeda, las dos propuestas teóricas persiguen de modo paralelo enfatizar la esfera de la *polis* en la formación ciudadana, en la participación plural y activa de los miembros de una comunidad, sea local o internacional. Fieles a la tradición de los antiguos, estos filósofos han insistido que lo público es el espacio fundamental para el ejercicio de la libertad positiva: la que se traduce en la capacidad de trascender con creatividad lo dado y en la decisión para pertenecer a diferentes grupos que no se configuran, exclusivamente, desde la perspectiva de una identidad cultural, racial o nacional, sino como expresión de la pluralidad. En la esfera pública —recordándonos el concepto arendtiano de poder comunicativo en el que se compaginan los intereses individuales y los colectivos—, se dan los procesos deliberativos y de acuerdos para la conquista de la vida buena en la esfera colectiva y para la felicidad en el ámbito personal.

En el artículo "Ciudadanía y poder político. Los retos del modelo arendtiano de espacio público", María Teresa Muñoz Sánchez, tomando como marco conceptual la perspectiva de Hannah Arendt, ofrece una concepción de la ciudadanía entendida como principio de articulación, integración y cooperación entre el ejercicio del poder y uno de los ejes de la democracia contemporánea, a saber, la participación política de todos los miembros que conforman la *res publica*. Tal noción de la ciudadanía comprende una dimensión legal, pero también una normativa y regulativa, como ideal político igualitario en el que se afincan las lealtades colectivas de los miembros de la comunidad política. De la mano de Arendt, Muñoz

Sánchez concibe el poder político como capacidad de los ciudadanos de actuar de manera concertada en el espacio público. Tal concepción hace un adecuado ensamblaje con el ideal democrático, según el cual los integrantes de la comunidad participan activamente en el ejercicio del poder y en la conducción de los asuntos del Estado y deliberan discursivamente sobre sus versiones de lo bueno y lo justo. Esta concepción de la ciudadanía, que se halla en el republicanismo arendtiano, nos evoca el ágora griega, donde la ciudadanía significaba al mismo tiempo una condición de *status* jurídico-político y una práctica política en la que se desplegaban las virtudes públicas o cívicas. La propuesta de este escrito consiste en que, en la medida en que estas virtudes públicas se ponen en juego en la participación de los ciudadanos sobre los asuntos de la vida en común, resulta factible —a decir de Muñoz—sostener que allí se posibilita el autocontrol democrático con el que pueden superarse algunos de los callejones sin salida de la democracia representativa liberal, entre los cuales destaca la pérdida real de poder de los ciudadanos, es decir, la pérdida real de la soberanía de quienes conforman la comunidad política, lo cual constituye un fenómeno fácilmente perceptible en nuestro contexto contemporáneo, tanto en lo local como en lo internacional.

Miguel Á. Martínez, en el trabajo intitulado "Biopolítica de la ciudadanía: un acercamiento desde las sociedades de control", parte de los elementos que se conjugan en la composición de la ciudadanía —derechos individuales, pertenencia a una comunidad y participación pública— y propone un análisis de las discrepancias que emergen en los elementos *no políticos* de la ciudadanía, tal como son considerados por la filosofía política clásica: identidad cultural, territorio nacional y rasgos étnicos, los cuales nos remiten al fenómeno de su espacialidad, considerada por Martínez como condición previa al hecho mismo de la ciudadanía y al Estado. Este *a priori* de la espacialidad se subsume y se transforma mediante el contrato social implícito que fundaría la ciudadanía civil, donde el *demos* y el *etnos* marcan los límites de la inclusión por medio de la exclusión simultánea. Siguiendo el sendero abierto por Foucault y la categoría de "biopolítica", Martínez nos conduce a una interpretación sobre el modo en el cual la modernidad estableció y consolidó de forma subrepticia a la ciudadanía, en tanto grupo racial humano que convive en comunidad de tradiciones, cultura y lengua. La intención del recurso a tal categoría, de acuerdo con Martínez, permite establecer nuevos criterios de comprensión para acceder a las formas de normalización dentro del ejercicio en la participación ciudadana, y también permiten acceder a la ciudadanía como un dispositivo de control en la producción y diseño de las sociedades caracterizadas por la vigilancia, pues la demanda de seguridad en las sociedades actuales exige una mayor aplicación de la tecnología. Y ésta establece el criterio

de injerencia de los dispositivos de vigilancia en la vida cotidiana de los ciudadanos.

El ensayo de María Eugenia Cisneros, "Dos tipos de instituciones imaginarias sociales: la libertad política y la ciudadanía", propone la tesis según la cual la ciudadanía y la libertad política constituyen formas reales instituyentes creadas por los individuos junto con el colectivo, en el terreno de la vida social efectiva, mediante sus acciones como un modo que se *hace haciendo*. Tras las huellas de Cornelius Castoriadis, Cisneros muestra cómo la libertad política y la ciudadanía son dos formas institucionales que elaboran los individuos junto con el colectivo, cuyo sentido es la construcción permanente de la autonomía individual y social y de formas instituyentes que fortalezcan la toma de conciencia y responsabilidad de los individuos y el colectivo de lo público. Se busca que tanto los individuos como el colectivo asuman que la libertad se fabrica en la medida que se realizan acciones efectivas y cotidianas en función de la libertad. Para la autora, ésta es una forma efectiva institucional *por hacer*, un *hacer haciendo*, tarea que corresponde a los individuos junto con el colectivo en la medida que decidan y quieran ser ciudadanos. La ciudadanía también es una forma efectiva de institución que forjan los individuos cuando se atreven a cuestionar su estilo de vida, su existencia. Los individuos y el colectivo se reconocen como ciudadanos en creación permanente de la libertad política para cada vez tener la posibilidad de que la autonomía social se trate de una institución instituyente y no instituida. De esa forma, tanto la libertad política como la ciudadanía son instituciones instituyentes y no instituidas. La razón de ello se encuentra en la creación como un *hacer haciendo* y no como una mera teoría lógico-racional. Sólo la creatividad de los individuos y del colectivo social, materializada en acciones efectivas, posibilitan la transformación de lo dado, definido, determinado por el *hacer haciendo*, *por hacer*, por el fluir de formas instituyentes como lo son las mismas instituciones referidas. La significación y sentido fundamental de las prácticas cotidianas institucionales instituyentes que construyen —individuo y colectivo— no es otro sino la humanización para la conformación de ser ciudadanos en el *por hacer* de la libertad política.

En la sección del *Dossier*, aparece el escrito de Luis de la Peña Martínez, "El orfismo como proceso cultural complejo", en el que el autor pretende recuperar el orfismo como un proceso que ocurrió en la antigua Grecia, que se hace presente en un tiempo determinado para señalar que sus diferentes tipos de lenguaje —mítico, poético, religioso y filosófico— expresan las diferentes dimensiones del espíritu griego y de una forma de vida. Los diferentes tipos de lenguaje responden a la necesidad de dar sentido a la cultura de aquella época, viendo en ellos elementos formales que garanticen un *continuum*. El orfismo, bajo los aspectos de expresar una for-

ma de vida y de dar sentido, responde no sólo al modo teorético de la vida social, sino que comporta exigencias prácticas concretas, esto es, atiende a un carácter de conducta y comportamiento de vida. De ahí que el orfismo se haya practicado no sólo como saber, sino como religión. Además, el autor subraya algunos rasgos hereditarios del orfismo en la filosofía posterior, sobre todo, como es evidente, en el pitagorismo y en el platonismo.

El artículo "Sociedad cerrada y sociedad abierta: ¿un conflicto permanente?", de Carlos Blank, retoma, siguiendo a Popper, la importancia de la actitud autocrítica contenida en el método científico aplicado en el análisis de la realidad social. Aunque es imposible descubrir una ley de la evolución histórica, no por ello debe abdicarse de adoptar un punto de vista determinado en cualquier análisis histórico. Pero tal punto de vista es un punto de partida metodológico y no un punto final. A lo más, hay que aspirar a interpretaciones generales permeadas por propios intereses y preferencias. El ser humano que sigue en el "tren de la historia" tiene que hacer frente al cambio y abogar por la libertad y responsabilidad individual. La interpretación dominante del poder, que se presenta como conservadora, no permite al hombre proponer intencionalidad a la historia. En este sentido, a decir del autor, hay que luchar por una sociedad abierta. La descripción de la sociedad cerrada y la sociedad abierta, la que se opone al cambio y la que lo respalda, permite encontrar las oposiciones a dicho cambio, por lo que tal descripción requiere saber qué debemos y podemos cambiar y más aún, saber cómo podemos y debemos cambiar. Existe una tensión entre la sociedad cerrada y abierta que no excluye a la sociedad, sin embargo, hay un rasgo importante que no hay que eludir para una proyección social previsible a futuro de la sociedad: las instituciones las crean y dirigen los hombres. Toda institución es falible, como falibles son los hombres que las conforman. En el caso de la metodología científica, el reconocimiento de su falibilidad, lejos de constituir una debilidad, constituye una fortaleza, pues ello le permite también detectar los errores y tratar de corregirlos.

En la sección dedicada a escritos sobre arte y religión, el presente número nos trae el interesante artículo de Zenia Yébenes Escardó, "¿Habitantes de dos mundos?: secularismo, religión, y esfera pública", en el cual se parte de la paradoja señalada por Habermas, según la cual, a pesar del desencantamiento de la conciencia pública y de la diferenciación funcional entre religión y estado, puede hablarse de un rol emergente de la religión en el mundo contemporáneo, ya que ésta ha sufrido diversos desplazamientos. Para ello, repiensa y replantea la relación entre secularismo, religión y esfera pública, con la complejidad que comporta. Yébenes Escardó, a diferencia de Habermas y Taylor, argumenta que el acto mismo de la religión es espacio-temporal y que, por ello, no hay ningún carácter universal de la religión que deba ser neutralizado o traducido. A la religión

hay que contemplarla anclada en la práctica. Plantea el cuestionarse qué efectos provoca la definición de la religión y lo secular, así como entrever cuáles son sus consecuencias. Desde este lugar, la religión y lo secular deberían ser cuestionados en su autoevidencia y en su pretendida neutralidad. La finalidad sería mostrar cómo tales conceptos han distorsionado nuestra percepción sobre otras sociedades, pues no podemos seguir asumiendo de manera arrogante que formas seculares de vida y formulaciones progresivamente secularistas agotan modos de vivir que tienen sentido y son enriquecedoras como el Islam, puesto que éste —a decir de la autora— constituye una tradición discursiva que bajo la interpretación de sus textos sagrados conlleva a una práctica ética tras la búsqueda de consejo sobre los problemas prácticos del vivir cotidiano en el mundo contemporáneo.

Finalmente, en la sección dedicada a *Reseñas y noticias*, José Molina Ayala nos presenta "Anacreónticas", una reseña de la colección de poemas sobre el amor y el vino. Se ocupa principalmente de Eros, de Afrodita y de Dionisos, aunque otros dioses también son mencionados: Eros aparece entre rosas, travieso; el poeta lo atrapa por las alas, lo sumerge en vino y se lo traga; ahora le revolotea adentro bajo la piel. En otra ocasión, Amor quiere dar al poeta con sus dardos, pero no lo logra y, como si se tratase de una caricatura, así lo imagino, se coloca él mismo como flecha en su arco y sale disparado; esta vez da en el blanco. En ciertas ocasiones el poeta, al tocar su lira, como si ésta si estuviera encantada, lo obliga siempre a cantar poemas líricos amorosos. El mensaje de estos poemas y de toda la colección es sencillo: no hay nada más importante que el amor. Los autores aluden en los poemas a que la fuente del amor es la belleza; nada ni nadie puede nada contra una mujer hermosa. Incluso el amor nos exalta e introduce en una esfera divina, porque nos hace escapar del tiempo, de la vejez, de la muerte. Los autores de estos poemas rinden homenaje al viejo poeta de Teos, Anacreonte, y nos traen a los ojos el testimonio de una sociedad que sabe disfrutar del lujo, del placer y, sin resquemor alguno, de la buena vida. En resumen, es fácil, y difícil, rechazar la invitación de esta poesía: contra la vejez y la muerte, vino y amor.

La filosofía práctica no puede sustraerse al análisis de la realidad política, por ello la emergencia del concepto de ciudadanía tiene que ser tematizado y problematizado desde esta perspectiva crítica, para recuperar el significado originario en el que el ciudadano posee autoridad y responsabilidad para participar activamente en la cosa pública. Allí radica el aporte del presente número al debate actual.

Ricardo M. Rivas García

I. CIUDADANÍA Y VIRTUD CÍVICA

CIUDADANÍA Y REPUBLICANISMO: ACTUALIDAD E IMPORTANCIA DE LA VIRTUD CÍVICA Y LA EDUCACIÓN CIUDADANA

Ángel Sermeño*

Resumen Para renovar la concepción liberal de ciudadanía, la filosofía política contemporánea ha apelado a principios centrales de la tradición republicana. Es decir, a principios que sostienen una concepción activa y participativa de la política y del ejercicio de la virtud cívica por parte de los ciudadanos. Se trata de una operación analítica y práctica que busca responder al hondo desencanto con la democracia que se ha producido en los tiempos presentes. Pero estos vínculos entre republicanismo y ciudadanía son difíciles y problemáticos. El presente trabajo describe las principales paradojas y debates abiertos por dicha operación. En concreto, aborda dos temas capitales: el primero relacionado con la justificación del necesario compromiso del ciudadano con la solución de la agenda pública (bien común) y, el segundo, en cómo abordar la difícil cuestión que atañe a la educación de ciudadanos virtuosos.

Abstract To renew the liberal conception of citizenship, contemporary political philosophy has appealed to core principles of the republican tradition. That is, principles that support an active and participative conception of politics and the exercise of civic virtue by citizens. This is an analytical and practical operation that seeks to respond to the deep disenchantment with democracy that has occurred in the present times. But these links between republicanism and citizenship are difficult and problematic. This paper describes the main paradoxes and the debates opened by this operation. Specifically, it addresses two central topics: the first related to the justification of the necessary commitment of citizens to the solution of the public agenda (common good) and, the second, how to tackle the difficult matter pertaining the education of virtuous citizens.

* Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México

Palabras clave
Ciudadanía activa, participación ciudadana, educación cívica

Keywords
Active citizenship; citizen participation; civic education

La difícil tarea de construir ciudadanos

El punto de partida de la presente reflexión apela a un hecho constatable en la evolución reciente del discurso democrático. Este hecho evidencia un notable resurgimiento y la colocación central de la concepción de la ciudadanía en el conjunto general de dicho discurso. Este sorprendente y acentuado interés por las dimensiones y problemáticas de la referida categoría obedece a un conjunto amplio de razones,[1] de entre las cuales destaca la urgente necesidad de devolver protagonismo al ciudadano en el desarrollo de la vida política. Dicho de una manera técnica, devolver capacidad de "agencia" al ciudadano, es decir, capacidad de decisión, participación, deliberación, servicio y compromiso con el bien común. En un palabra, capacidad de autogobierno.

Bajo el riesgo de ser excesivamente esquemático, cabe en este punto advertir que el resurgimiento republicano asociado, como se ha dicho, a una demanda de recuperación de la ciudadanía contrapone dos concepciones convencionales de ciudadanía. La "ciudadanía pasiva" *versus* la "ciudadanía activa". La primera corresponde al modelo de ciudadanía históricamente triunfante, esto es, la concepción liberal de ciudadanía. En cuanto tal, dicha concepción tiene como objetivo posibilitar la autonomía privada del individuo, de tal suerte que afirma la idea clásica de ciudadanía como estatus jurídico de inclusión que garantiza la cobertura de un conjunto de derechos (Marshall). Se trata, pues, de una definición sustentada en una concepción de libertad negativa que afirma que el ciudadano: *a*) debe ser gobernado por un Estado que goce de su consenso; *b*) respete sus derechos; y *c*) le permita desarrollar sin interferencias su propia concepción de vida buena. El inconveniente, de ser concebido como tal, de este punto de vista triunfante de ciudadanía es que afirma la apatía y el desinterés ciudadano en la cosa pública. Al respecto, dice Habermas:

[1] Sintetizadas magistralmente por Will Kymlicka y Wayne Norman, "El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía", *La política*, núm. 3, 1996, pp. 5-39.

> el *status* de los ciudadanos está determinado por la medida de los derechos subjetivos que tiene frente al Estado y frente a los demás ciudadanos. Como portadores de derechos subjetivos, disfrutan de la protección del Estado mientras persigan sus intereses privados dentro de los límites trazados por las leyes y esto incluye también la protección frente a las actuaciones estatales que vayan más allá de las reservas legales de la intervención.[2]

En cambio, la apelación al republicanismo busca rescatar el ideal de una ciudadanía que haga posible el ejercicio de la autonomía pública y, por tanto, busque hacer realidad el ideal del autogobierno. La ciudadanía republicana se definirá a partir del incremento de la participación política en la esfera pública por medio de, entre otros mecanismos, la deliberación racional orientada a influir sustantivamente en la organización y dirección de su sociedad. De nuevo con Habermas:

> el *status* de los ciudadanos no se determina por el modelo de las libertades negativas que pueden reclamar como personas privadas. Más bien los derechos cívicos, principalmente los derechos de participación y comunicación son libertades positivas. No garantizan la libertad de coacción externa, sino la participación en una práctica común sólo a través de cuyo ejercicio los ciudadanos pueden llegar a ser aquello que ellos mismos desean ser: sujetos políticamente responsables de una comunidad de personas libres e iguales.[3]

Este énfasis en la participación política como algo intrínsecamente valioso de la concepción republicana de ciudadanía mantiene, sin embargo, una cierta polémica entre sus intérpretes contemporáneos toda vez que "estos se dividen en dos grupos respecto del rol que juega la libertad positiva en la fundamentación de esta concepción de ciudadanía. Unos afirman que la concepción republicana de la libertad se diferencia tanto de la noción negativa clásica como de la positiva mientras que otros defienden a la libertad positiva como la fuente de esta idea robusta de ciudadanía", que es la ciudadanía republicana.[4]

Ahora bien, la necesidad de vindicación de la ciudadanía surge, como ampliamente se ha explicado, de un inocultable deterioro de la práctica

[2] Jürgen Habermas, "Tres modelos normativos de democracia", *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 232.

[3] *Ibidem,* pp. 233-234.

[4] Félix Ovejero, José Luis Martí, Roberto Gargarella [comp.], "Introducción: la alternativa republicana", *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Barcelona, Paidós, 2004, p. 23.

sociohistórica (crisis de las instituciones) y de la justificación normativa (crisis de las ideas) de los órdenes liberal-democráticos del presente. Ha sido, pues, a partir de diagnósticos críticos y bien fundados, además de frecuentemente pesimistas, sobre el estado de la democracia en el mundo que presenciamos un resurgimiento de la tradición del pensamiento político republicano. "El republicanismo comenzó a aparecer como una fuente capaz de dar respuesta tanto a los retos intelectuales en los que había encallado la tradición liberal… como a los retos políticos inmediatos que parece reclamar una mirada de horizonte más largo".[5]

En realidad, la explicación de tal resurgimiento resulta sumamente lógica y sensata, dada la clásica aspiración republicana de una ciudadanía robusta. Sus principios básicos, de ser tomados en serio, tal y como atestiguamos en el presente, postulan la insustituible importancia para una renovada concepción de la ciudadanía de la virtud cívica y del compromiso con el bien público. Sin ella, en efecto, resultaría insuperable la recuperación del ideal democrático. En una conclusión que no debería sorprendernos, Will Kymlicka ha afirmado que "la salud y la estabilidad de una democracia moderna depende, no sólo de la justicia de su 'estructura básica', sino también de las cualidades y las actitudes de sus ciudadanos […] ha quedado claro que los mecanismos institucionales de carácter procedimental que tratan de equilibrar el interés propio no son suficientes y que se requiere cierto nivel de virtud cívica y de espíritu público".[6]

Sobre este amplio terreno, el presente artículo tiene como propósitos abordar algunos de los ejes centrales sobre los que se reconstruye normativamente el vínculo entre ciudadanía y republicanismo. En concreto, el primer objetivo se concentra en esbozar una precisa concepción republicana de ciudadanía y a partir de ella se desarrolla de manera puntual el papel central desempeñado por la virtud cívica. El segundo objetivo, por su parte, se desprende claramente del primero y consiste en abordar la problemática de cómo formar a esta ciudadanía virtuosa. Es decir, se asume la objeción de sentido común que sostiene que los ciudadanos no nacen con una inclinación connatural hacia el compromiso con su comunidad y con el bien común en general. De esta suerte, en este punto de la reflexión igualmente se esboza, aunque sin pretender agotar la abundancia de posibilidades y opciones, de algunas de las principales respuestas a la pregunta de quién debe cultivar las virtudes cívicas, junto a la definición operativa del

[5] *Ibidem*, p. 14.

[6] W. Kymlicka, "Igualitarismo liberal y republicanismo cívico: ¿amigos o enemigos?", *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 343.

tipo de medidas e, incluso, políticas públicas que sería necesario adoptar para alcanzar ese propósito de construcción de ciudadanía.

El rol de la virtud cívica

Desde un enfoque republicano, la ciudadanía se caracteriza por establecer una relación entre el ciudadano y el Estado que contiene exigentes presupuestos participativos. El estatuto republicano de ciudadanía implica sobre todo "asumir un compromiso con los intereses fundamentales de la sociedad en su conjunto".[7] Este énfasis se remonta hasta la concepción de *vita activa* de la antigüedad clásica, la cual afirmaba la autorrealización del hombre en su activa y comprometida participación en la esfera pública.[8] Por ello, la concepción republicana de ciudadanía se sustenta en la postulación necesaria de cualidades del carácter de cada miembro perteneciente a la comunidad política que les permita servir al bien común y ejercer la libertad de la comunidad entendida como autogobierno. Tales cualidades ciudadanas son mejor conocidas como virtudes cívicas. La ciudadanía republicana se define, ante todo, por el ejercicio de la virtud cívica.

Naturalmente, esta recuperación de la virtud cívica es susceptible de recibir varias interpretaciones tanto sobre el contenido objetivo que se le puede asignar como sobre la pertinencia del grado de intensidad con que se deberían ejercer por parte de los ciudadanos. Igualmente, resulta problemático establecer un canon específico y una jerarquización —que no se preste a la polémica excesiva— de virtudes cívicas. Como advierten al respecto Ovejero, Martí y Gargarella, "los autores que sostienen el pensamiento republicano exhiben radicales diferencias en cuanto a las virtudes que reivindican y el tipo de acciones que se muestran dispuestos a promover con el objeto de fortalecerlas".[9] En efecto, proponer respuestas concretas a tales interrogantes inevitablemente presupone tomar partido por una interpretación, de entre varias posibles, de la tradición republicana clásica, cuestión ésta que, como salta a la vista, no está libre de dificultades hermenéuticas de consideración.[10] Justamente, en la actual y vigorosa recuperación de la

[7] F. Ovejero, J. L. Martí y R. Gargarella, *op. cit.*, p. 24.

[8] Helena Béjar, "Viñetas de virtud", *Claves de Razón Práctica*, núm. 105, 2004, p. 26.

[9] F. Ovejero, J. L. Martí y R. Gargarella, *op. cit.,* p. 26.

[10] Excede los propósitos de este trabajo intentar una presentación sistemática del republicanismo contemporáneo. De hecho, dicha tarea, en mi opinión, aún no ha sido realizada de manera convincente. Del amplio registro de trabajos existentes, la mayoría —muchos de ellos de excelente calidad— se limitan a desarrollar interesantes núcleos de reflexión y de discusión que no llegan a cumplir con alcanzar una visión axiomática del republicanismo. Por ejemplo, no existe, hasta la fecha, una tipología consensuada sobre los tipos de republicanismos

tradición del pensamiento republicano, una tarea que se encuentra hoy día en el centro de la discusión consiste en qué tan compatible o incompatible es dicha crítica republicana a algunos fundamentos normativos de la democracia liberal con versiones no libertarias del liberalismo.[11]

La virtud cívica para el pensamiento republicano consiste en el desarrollo y ejercicio de cualidades y valores compartidos por la ciudadanía en su conjunto, pero cultivadas en el interior de la propia personalidad del individuo. Es decir, se sostiene sobre la formación del carácter de cada ser humano, pero lo trasciende hacia una dimensión social más amplia, a saber, el ámbito de tradiciones y costumbres compartidas. En este sentido, la virtud cívica se concreta en prácticas sociales que expresan la estructura moral (*ethos*) de la comunidad política.[12] La virtud cívica denota, según Skinner, "el espectro de capacidades que cada uno de nosotros debe poseer como ciudadano: las capacidades que nos permiten por voluntad propia servir al bien común".[13]

---

existentes en el presente. Quizá se ha avanzado algo más en la dirección de los esfuerzos por ofrecer una genealogía histórica de esta singular tradición de pensamiento político. Al respecto, a título ilustrativo, pueden consultarse Ángel Rivero, "El discurso republicano", en Rafael del Águila, Fernando Vallespín *et al.* [comps.], *La democracia en sus textos*, Madrid, Alianza, 1998, pp. 49-72; Antoni Domenech, "Democracia, virtud y propiedad", en Aurelio Arteta, Elena García Guitián, Ramón Máiz [eds.], *Teoría política: poder, moral, democracia*, Madrid, Alianza, 2003, pp. 270-315; Sergio Ortiz Leroux, "República y republicanismo: una aproximación a sus itinerarios de vuelo", *Argumentos*, núm. 53, 2007, pp. 11-32.

[11] Sandel y Taylor representan la primera postura. Patten y Kymlicka la segunda. *Vid.* M. Sandel, "La república procedimental y el yo desvinculado", en F. Ovejero, J. L. Martí, R. Gargarella, *op. cit.*, pp. 75-92; Charles Taylor, "Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo", en *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 239-268; Alan Patten, "La crítica republicana al liberalismo", en F. Ovejero, J. L. Martí, R. Gargarella, *op. cit.,* pp. 235-262; W. Kymlicka, "Igualitarismo liberal y republicanismo cívico", pp. 387-414.

[12] Retomo la distinción entre ética y moral elaborada y propuesta por Habermas. Según esta distinción, la ética es la esfera de la conciencia individual en la necesaria tarea de definir mi propia concepción de la vida buena. En cambio, la moral expresa una dimensión axiológica social. Es el ámbito de resolución consensuada de los conflictos interpersonales. Dice Habermas: "Las modernas ideas de autorrealización y de autonomía no sólo apuntan a diferentes temas, sino a dos tipos de discursos distintos adaptados a las lógicas de *cuestiones éticas y morales*. Dicho brevemente, las *cuestiones éticas* son las que surgen cuando nos preocupamos por los asuntos relativos a mí (o nuestro) propio plan de vida, a la vida buena, mientras que las *cuestiones morales* están en juego cuando deseamos resolver conflictos interpersonales en concordancia con los intereses de todos los involucrados y afectados". J. Habermas, *op. cit.,* p. 269. Cursivas del autor.

[13] Quentin Skinner, "Las paradojas de la libertad política", en F. Ovejero, J. L. Martí y R. Gargarella, *op. cit.*, p. 106. Siguiendo a Gargarella, Isabel Wences nos ofrece el siguiente listado de típicas virtudes republicanas: "igualdad, simplicidad, prudencia, razonabilidad, responsabilidad, honestidad, benevolencia, frugalidad, patriotismo, integridad, sobriedad,

En tanto "excelencia del carácter", la virtud cívica es un exigente requisito que puede interpretarse en claves que cubren un registro de mayor a menor intensidad. Es lo que, propongo, distingue las propias diferencias dentro del republicanismo contemporáneo. Will Kymlicka, para ilustrar este punto, establece una distinción entre dos tipos de republicanismo contemporáneo. Uno, que llama "republicanismo cívico" y otro, "humanismo cívico".[14] El primero plantea que debe promoverse en el ciudadano la práctica de virtudes para respaldar el buen desempeño de las instituciones democráticas. El segundo es más exigente. Sostiene que el ciudadano se define a partir de su compromiso con virtudes políticas específicas por medio de las cuales realiza su naturaleza esencial. Es decir, para explicar mejor esta divergencia en una frase. En el primer caso, el ejercicio de la virtud no está asociado con la defensa de una particular concepción de vida buena. En el segundo caso sí. El ejercicio de la virtud cívica, de hecho, posee carácter ontológico. Define la autorrealización del individuo en el éxito alcanzado a la hora de concretar la realización de una meta compartida.[15]

abnegación, laboriosidad, amor a la justicia, generosidad, nobleza, coraje, activismo político y solidaridad. *Vid*. María Isabel Wences, "Republicanismo cívico y sociedad civil", José María Sauca y María Isabel Wences [eds.], *Lecturas de la sociedad civil. Un mapa contemporáneo de sus teorías*, Madrid, Trotta, p. 186. Kymlicka, por su parte, propone un listado depurado de virtudes republicanas de entre las que destaca: la civilidad, la moderación pública, el sentido de justicia y una actitud crítica hacia la autoridad gubernamental. W. Kymlicka, "Igualitarismo liberal y republicanismo cívico", p. 400.

[14] Por su parte, Ortiz Leroux, y siguiendo a Velasco Gómez, identifica dos tipos de republicanismo en la modernidad: "por una parte, una *republicanismo democrático* que pone el acento en la prioridad de las culturas, los hábitos, las virtudes de los ciudadanos sobre la estructura institucional y jurídica: es el caso de autores como Maquiavelo, Rousseau y Tocqueville; y, por la otra, un *republicanismo liberal* que prioriza las virtudes institucionales del sistema legal e institucional (federalismo, división de poderes, descentralización, etc.) sobre las virtudes cívicas de las personas. Es el caso de Locke, Montesquieu y los *federalistas*". S. Ortiz Leroux, "Sociedad civil y republicanismo", en J. M. Sauca y M. I. Wences, *op. cit.,* p. 168. Finalmente, Cass Sunstein también propone la noción de *republicanismo liberal* pero más en consonancia con el debate de los autores contemporáneos. Desde dicha perspectiva, este *republicanismo liberal* se caracteriza por cuatro principios centrales: la deliberación política, la igualdad entre los actores políticos, el universalismo y, el cuarto y último principio, la ciudadanía (Cass Sunstein, *The Second Bill of Rights: Franklin Delano Roosevelt's Unfinished Revolution and Why We Need It More Than Ever*, Nueva York, Basic Books, 2004, pp. 139-140).

[15] Kymlicka también distingue entre dos tipos de liberalismos contemporáneos para tratar de corregir la noción crítica de "liberalismo procedimental" de Sandel que, en opinión del teórico canadiense, vuelve ambigua la crítica comunitarista al liberalismo. Uno es el que denomina "libertarismo de derechas" (representado por Nozick y Gauthier) y el otro correspondería a la categoría de "igualitarismo de izquierda" (encabezado por Rawls, Dworkin y Ackerman). El "igualitarismo de izquierda", a su vez, se caracteriza por sostener tres afirmaciones sobre el yo (al que le adjudica la posibilidad de revisión racional), el Estado (no perfeccionista, es decir, neutral respecto de las concepciones del bien) y la equidad (que

De todas maneras, tanto en uno como en otro caso, la virtud cívica no está necesariamente vinculada con una concepción de perfeccionismo moral del individuo. Es algo que va más allá del ejercicio concreto del bien o del mal en su dimensión individual. Implica valores, costumbres, tradiciones y formas de proceder socialmente consensadas. En realidad, cabe sostener que las implicaciones que generan diferencias entre republicanos y liberales en torno a esta concepción suave o vigorosa de la virtud cívica por parte del individuo reeditan y actualizan los principales tópicos que a lo largo ya de varias generaciones ha confrontado a liberales y comunitaristas.

En efecto, más allá de las diferentes posibilidades de recuperar y reinterpretar la herencia clásica del republicanismo, queda bien indicado que éste claramente establece la exigencia al ciudadano de comprometerse con el bien público y que ello supone anteponer al bien privado el de la comunidad. En ello justamente adquiere sentido la práctica de la virtud, no en su uso instrumental, sino en que esa disposición de cumplir con el deber cívico afirme esa suerte de *telos* que es el bien común. De ahí que la cuestión del cómo actualizar este principio sea uno de los puntos discutidos más vivamente en las distintas versiones existentes del republicanismo contemporáneo.

La reivindicación del compromiso con la comunidad a través de la participación activa ha conducido igualmente a una vindicación de la noción de patriotismo. No ha sido una propuesta fácilmente aceptada, dada la connatural asociación —confusa y, sobre todo, errónea— que en nuestros días se establece entre el patriotismo y el nacionalismo. Por nacionalismo podemos entender, sin duda, un tipo de discurso que tiene como objetivo defender o reforzar la unidad y homogeneidad cultural, lingüística y étnica de un pueblo. En cambio, el patriotismo o "amor a la patria", en su acepción clásica, constituye algo muy distinto. Es el amor a las leyes y las instituciones que protegen la libertad común. Consiste, pues, en la defensa de la libertad de la comunidad política a partir de la defensa de su

abre la posibilidad de rectificación para las desigualdades moralmente arbitrarias). Kymlicka sostiene que la concepción de republicanismo cívico que defiende encuentra en el "igualitarismo de izquierda" a un aliado más que a un adversario en el debate de los temas normativos neurálgicos que confrontan a liberales y comunitaristas. W. Kymlicka, "Igualitarismo liberal y republicanismo cívico", p. 392.

forma de vida. Es, en este sentido, el amor a la república.[16] De ahí que, la virtud republicana por excelencia sea el patriotismo.[17]

Por supuesto, existe un gran debate en torno de esta idea de patriotismo como virtud republicana. No todos los comunitaristas disocian al patriotismo del nacionalismo. Por ejemplo, MacIntyre también considera que el patriotismo es la principal virtud ciudadana. Sin embargo, en su interpretación ésta se define en términos de lealtad a una nación particular. Es decir, no es como en la interpretación arriba esbozada; no se trata de una lealtad a principios o ideales y la consecuente lealtad a la nación capaz de defenderlos. No. Se trata de la afirmación de unos vínculos del ciudadano con su comunidad política, de los que se extraen compromisos radicales y exigentes. La idea de patriotismo exige una devoción particular a la patria y al resto de integrantes de la comunidad política asumidos no como la suma de individuos, sino como la colectividad. Ello supone, desde una perspectiva liberal, que la concepción de vida buena de la comunidad tiene prioridad respecto de la concepción de vida buena que cada miembro de la comunidad política puede desear o construir para sí mismo. En este sentido, puede decirse que el patriotismo es incondicional[18] respecto de la moralidad colectiva. Su consecuencia práctica estriba en que este "patriotismo no liberal podría aceptar la supresión de mucha libertades civiles e incluso podría fomentar un ataque a las mismas".[19]

No es este el lugar para terciar en el debate que sigue abierto y vigente. En lo personal, me adhiero al esfuerzo por incrementar la cantidad y la calidad de la participación política explícitamente asumido por los autores que reactualizan en las condiciones del presente los ideales de la tradición republicana. Creo que tal empresa no exige el sacrificio de la concepción liberal de justicia, que obviamente contiene una propuesta de equilibrio entre goce de derechos y ejercicio de deberes de ciudadanía. Y, en cambio, junto con Kymlicka opino que "las sugerencias más verosímiles sobre

[16] Tal y como lo explica Isabel Wences, "la idea de patria abarca, por una parte, la propiedad, la seguridad, las leyes y la fe de los hombres, de forma que éstos quedan unidos a su tierra por un lazo prácticamente invencible; por otra, tiene una connotación política cuya esencia era la identificación de la patria como república, como libertad común. La república es entendida, pues, como una particular organización de los asuntos públicos con capacidad organizativa para asegurar el interés común" (I. Wences, *op. cit.* p. 188).

[17] *Ibidem,* p. 189.

[18] Incluso acrítico y, en tal sentido, lesivo al ejercicio de la libertad negativa. Sin embargo, los comunitaristas, por su parte, reprochan el (imposible) carácter imparcial y abstracto de la moralidad liberal, encarnada en la defensa del Estado "neutral". Es ampliamente conocida la argumentación de Taylor, quien sostiene que el tomarse en serio el análisis de las condiciones de viabilidad de una sociedad libre debería conducir a los liberales a abandonar su doctrina de que el Estado ha de ser neutral sobre la cuestión de la vida buena.

[19] A. Patten, *op. cit.,* p. 257.

cómo mejorar el autogobierno colectivo implicarán también la mejora de la justicia liberal [...] es decir, implicarán la reducción de las desigualdades inmerecidas en la posición social de la gente, en los recursos económicos y en la influencia política".[20]

Educación para la ciudadanía

Una vez establecida la relación entre virtud cívica y participación política, además de su conveniencia o idoneidad para hacer frente al extendido problema de la apatía política y el desencanto con la democracia, queda aún por resolver la difícil cuestión que atañe al hecho de cómo formar ciudadanos virtuosos. No se trata, evidentemente, de un tema menor. El compromiso del ciudadano con la solución de la agenda pública y la actitud ética de priorizar el bien común sobre el bien particular son dos exigencias republicanas que frecuentemente son calificadas por sus adversarios de "impracticables", esto es, de ser "creencias románticas, anacrónicas y utópicas".[21] Tal objeción, por supuesto, no amilana a los cultivadores del republicanismo. En realidad, dentro de esta tradición de pensamiento, que, como ya se ha advertido, no es "monolítica ni uniforme", las respuestas a la presente cuestión son "abundantes y heterogéneas", como nos indica Wences.[22]

Para enmarcar de manera adecuada esta reflexión, es necesario recordar dos presupuestos republicanos. El primero tiene que ver con la percepción republicana de la política. Según esta perspectiva, "la política es una actividad a la que los ciudadanos no pueden renunciar porque de ella y su relación con sus semejantes depende su esencia —su *telos*— como hombres".[23] Tal ejercicio ciudadano confiere dignidad a la política y evita, cuando se practica y asume con todas sus consecuencias, la "corrupción" de la condición humana expresada en una ciudadanía apática e irresponsable. El segundo se deriva del primero y plantea la definición de algunos compromisos institucionales del republicanismo. Compromisos que tienen como objetivo "materializar socialmente a través de cambios institucionales concretos [...] los reclamos republicanos más abstractos [a saber] una noción distinta de libertad, una reivindicación del papel de las virtudes públicas y la defensa de una noción 'fuerte' de democracia".[24]

[20] W. Kymlicka, "Igualitarismo liberal y republicanismo cívico", p. 403.
[21] C. Sustein, *op. cit.*, p. 182.
[22] I. Wences, *op. cit.*, p. 196.
[23] *Ibidem,* pp. 193-194.
[24] F. Ovejero, J. L. Martí y R. Gargarella, *op. cit.,* p. 31.

A grandes rasgos, las distintas propuestas republicanas de diseño político institucional[25] orientado a la formación de individuos comprometidos con los intereses públicos coinciden en asignar un papel destacado al Estado y, en específico, a una determinada política pública educativa para alcanzar tal fin. Naturalmente, esta visión, que en última instancia reconoce y defiende la viabilidad de poner al aparato coercitivo del Estado al servicio de determinados valores morales, levanta inmediatamente la voz de alarma desde otras tradiciones de pensamiento político, en particular la liberal que por principio rechaza "la imposición violenta de la virtud". Su argumento más evidente es que el Estado no puede obligar a los individuos a pensar y comportarse como buenos ciudadanos, pues ello abiertamente es un inaceptable atentado en contra de las libertades básicas.[26]

Por supuesto, incluso hasta el liberal más libertario admite la necesidad inevitable de que el Estado cumpla con una dosis de injerencia en el mantenimiento de la estabilidad y el orden social. Eludiré, por tanto, pronunciarme sobre las posturas extremas entre republicanos y liberales sobre este punto. De todas formas, existe un cierto consenso que aconseja restar "dramatismo" a la aparente disyuntiva en cuestión.[27] La verdad es

[25] En una apretada síntesis, Ovejero, Martí y Gargarella nos dan una idea de los principales compromisos institucionales del republicanismo a lo largo de su historia. Así tenemos que el republicanismo romano propuso cuerpos legislativos bicamerales, capaces de representar los distintos intereses sociales. Con su realización, este republicanismo fue capaz de proporcionar cobertura institucional al ideal del "gobierno mixto". Por su parte, en una buena parte del republicanismo anglosajón, en sus distintas etapas, si bien habría predominado la apuesta por los arreglos representativos, también es cierto que dentro de los mismos los republicanos de la época buscaron contrapesar la participación política indirecta con medidas —como la expansión de los derechos políticos, la rotación en los cargos y el argumento de la insuficiencia de las elecciones para asegurar la libertad política— que devolvieran al juego político a la excluida gran mayoría de la población. En cambio, los autores contemporáneos como Skinner o Sandel sugieren que cualquier diseño institucional republicano del presente deberían "depositar toda su fe en los poderes coercitivos de la ley". De esta suerte, en esta visión republicana, "la ley vendría a asegurar la libertad obligando a cada uno a actuar de una forma determinada". *Ibidem,* pp. 31-34.

[26] Considérese al respecto la explicita postura de un autor como Michel Sandel, quien sostiene: "la política republicana es una política de riesgos, una política sin garantías. Y el riesgo que implica se vincula con su proyecto formativo. Concederle a la comunidad política la posibilidad de influir en la formación del carácter de los ciudadanos implica aceptar la posibilidad de que malas comunidades formen malos caracteres. La dispersión del poder y la existencia de múltiples sitios para la formación cívica pueden reducir esos riesgos, pero no eliminarlos. Ésta es la verdad en la queja liberal de la política republicana" Cit. por F. Ovejero, J. L. Martí y R. Gargarella, *op. cit.* p. 34.

[27] Sobre la salida de esta aparente antinomia, dicen Ovejero, Martí y Gargarella: "el ideal liberal de neutralidad es mucho más tenue de lo que en verdad parece. En definitiva, cuando pensamos en términos de diseños institucionales, no nos vemos obligados a elegir entre esquemas 'neutrales' y esquemas 'no neutrales', tal como tienden a sugerir los liberales,

que la amplia literatura sobre el tema registra muy diversas e interesantes propuestas que buscan activar las cualidades cívicas de los ciudadanos concediendo para tal fin un activo papel al Estado y, no obstante, intentan ser muy cuidadosas con las eventuales o potenciales amenazas a la libertad de los ciudadanos. Al respecto, Ovejero, Martí y Gargarella, en una gruesa pero pragmática clasificación, ordenan en dos grandes categorías estas propuestas, a saber: las directas y las indirectas.[28]

Las directas incluyen medidas orientadas, según ilustran los autores referidos, a garantizar un cierto nivel básico de participación política entre la ciudadanía. Por ejemplo, disposiciones tales como el voto obligatorio, el servicio social obligatorio o la participación obligatoria, sobre todo para los jóvenes, en debates públicos, sobre cuestiones que les afectan de manera directa. Evidentemente, de entre todas las medidas posibles de concebir bajo este rubro ninguna es tan central y destacada como la vinculada con la educación pública. "Conseguir una educación pública de calidad, basada en valores cívicos y capaz de inspirar entre los alumnos determinados valores y virtudes ciudadanas aparece como un ambición republicana de primera importancia".[29] Las estrategias indirectas para la promoción de las virtudes ciudadanas, por su parte, plantean menos dilemas normativos, pero el verdadero alcance de su eficacia se encuentra en entredicho. Ahora bien, estas estrategias indirectas para la promoción de la virtud cívica buscan más allá del Estado y, por ende, de la discusión del impacto de los diseños institucionales concretos, la fuente de gestación de las virtudes cívicas. Este más allá del Estado quedaría representado por las esferas autónomas de la sociedad como, por ejemplo, el ámbito del tipo de vida asociativa y cooperativa vinculada a la sociedad civil.[30] Las tradiciones, identidades

---

sino que se trata de una opción menos dramática entre distintas formas de injerencia estatal". *Vid. op. cit.,* p. 38.

[28] *Ibidem*, pp. 36-37.

[29] *Idem.*

[30] "Algunos autores han concentrado su atención, especialmente, en los modos de reconstruir el espacio actualmente por las asociaciones civiles, ya sea alentando su nacimiento en algunos casos o su reforma en otros. Según se asume, tales instituciones son capaces de desempeñar un papel fundamental en la higiene cívica de la república, tanto por su capacidad de formar a las personas que participan en ellas (lo que las convierte en 'escuelas de democracia') como por su papel de intermediarias entre la ciudadanía y las instituciones políticas representativas". *Ibidem,* p. 37. Kymlicka comparte esta visión que concede un papel, si bien suplementario, a otras instituciones y esferas en la promoción de la virtud cívica. Aunque en términos generales se muestra más bien escéptico respecto del rol influyente y positivo de la sociedad civil en la promoción de las virtudes cívicas: "la afirmación de que la sociedad civil es el semillero de la virtud cívica es esencialmente una afirmación empírica sobre la que, ya sea en un sentido o en otro, existen muy pocas evidencias. Es un antiguo y venerable punto de vista, pero no es algo obviamente cierto"

colectivas y la cultura política complementarían los ámbitos societales que gozan de relativa autonomía del Estado y que coadyuvan a la gestación y al impacto benéfico para la sociedad de la virtud cívica.

Por supuesto, esta distinción entre estrategias directas e indirectas pone un poco de orden, pero no resuelve el debate en torno del tipo de acciones a promover con el objeto de fortalecer las virtudes cívicas de los ciudadanos. Tampoco es una cuestión cerrada el tipo de virtudes que reivindicar. En ambas cuestiones, los republicanos sostienen radicales diferencias no sólo con sus contrapartes liberales, sino incluso entre sí. Al respecto, una visión moderada que trata de dejar satisfechos a liberales y republicanos en estos temas, sin pretender agotar la gama de controversias en juego, es la avanzada por Kymlicka.[31]

La mirada de Kymlicka apuesta por el tipo de estrategias "directas", esto es, por el tipo de estrategias que mayor número de dilemas normativos plantea a los liberales, aunque también a los republicanos.[32] Pero, en su opinión, encarar tales dilemas resulta inevitable y a la larga provechoso. "La ciudadanía tiene un carácter central en la filosofía política porque permite abordar un conjunto de problemáticas, a saber: la escolarización laica; la autonomía personal; los valores compartidos y la identidad nacional".[33] Evidentemente, este autor reconoce que "sería poco realista esperar que las escuelas desarrollaran por sí solas, las destrezas y virtudes que se necesitan para una ciudadanía democrática".[34] Sin embargo, ello no obsta para que Kymlicka reproche la "timidez" que hoy día exhiben las propuestas de política pública destinadas a incentivar la práctica de virtudes ciudadanas.[35]

W. Kymlicka, "La educación para la ciudadanía", *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía,* Barcelona Paidós, 2003, p. 353. Una visión igualmente pesimista es expresada por este autor con relación al mercado y la familia como fuente de la virtud cívica.

[31] *Ibidem.*

[32] Dilemas, sin duda, de difícil solución que pueden ilustrarse a través de los cuestionamientos siguientes: "¿debemos alentar a los alumnos a desarrollar un pensamiento crítico respecto de los valores que reciben en sus familias o comunidades de pertenencia particulares?, ¿deberían aplicarse formas de integración compulsiva entre alumnos provenientes de grupos religiosos o clases sociales diferentes, por ejemplo?, ¿podría aceptarse, en tal sentido, la existencia de escuelas privadas o el sistema educativo siempre debería estar organizado a partir de un cuidado estatal muy estricto?" F. Ovejero, J. L. Martí y R. Gargarella, *op. cit*., p. 37.

[33] W. Kymlicka, "La educación para la ciudadanía", p. 342.

[34] *Idem.*

[35] "Un rasgo sorprendente del debate actual tiene que ver con la timidez con que los autores aplican sus teorías de la ciudadanía a cuestiones de política pública. La literatura no nos ha brindado todavía muchas propuestas o recomendaciones nuevas acerca de cómo promover la ciudadanía". Kymlicka cit. por F. Ovejero, J. L. Martí y R. Gargarella, *op. cit*., p. 35.

Timidez que se vuelve más injustificada si otorgamos validez al grupo de conclusiones arrojadas hasta ahora por el debate y que factiblemente se convierten en los presupuestos indispensables para formular este tipo de políticas públicas. ¿Cuáles son algunas de estas conclusiones?

El punto de partida para formular la visión sobre la educación para la ciudadanía de Kymlicka establece que:

a) La creación de un sistema público y obligatorio de educación tiene como uno de sus propósitos centrales formar una ciudadanía informada y responsable.

b) La educación para la ciudadanía no "estriba meramente en aprender los hechos básicos relacionados con las instituciones y los procedimientos de la vida política; implica también la adquisición de una serie de disposiciones, virtudes y lealtades que están íntimamente ligadas a la práctica de la ciudadanía democrática".[36]

c) Por tanto, la educación para la ciudadanía incluye, pero también supera con mucho, la simple trasmisión de información acerca de los valores cívicos. Esto indica que es imperativo alcanzar un acuerdo sobre el tipo y la cantidad de virtudes cívicas que el sistema educativo debe buscar potenciar.

d) En consonancia con lo anterior, las virtudes y prácticas indispensables para la buena marcha de un ordenamiento institucional liberal propuestas por el autor son cuatro, a saber: "[primera] *el espíritu público*, lo que incluye la capacidad para valorar la actuación de las personas que ocupan un cargo político y la disposición a implicarse en el discurso público; [segunda] un cierto *sentido de la justicia* y la capacidad de discernir y respetar los derechos de los demás, unida a la de moderar correspondientemente las propias reclamaciones; [tercera] *civilidad* y *tolerancia* [y, finalmente, la cuarta] un *sentimiento compartido de solidaridad y lealtad*".[37]

Salta a la vista que el referido listado específico de virtudes cívicas sugerido por Kymlicka puede satisfacer a cabalidad el reclamo del republicanismo cívico respecto, precisamente, de la fundamental necesidad de un *ethos* compartido para mejorar la calidad de la participación política de la ciudadanía y del sentido de la democracia en su conjunto. De esta suerte, Kymlica afirma, sin rubor y sin incurrir en ningún exceso, que "los liberales tienen que ser republicanos".[38]

[36] W. Kymlicka, "La educación para la ciudadanía", p. 342.
[37] *Ibidem*, p. 345.
[38] *Ibidem*, p. 346.

Con ello se defiende, por una parte, la idea de que entre liberales y republicanos, en realidad, las diferencias existentes son, sobre todo, de grado e intensidad de la interpretación de sus respectivos presupuestos normativos. Pero, por otra parte, y quizá ello posee una importancia mayor, contiene un significativo reconocimiento hacia la concepción liberal convencional de ciudadanía, en el sentido de que ésta no es en modo alguno una concepción suave (*soft/light*) o trivial. Sus requisitos no pueden cumplirse con la simple invocación al principio de "no interferencia con los demás". Es decir, la ciudadanía liberal requiere algo más que un ciudadano cumplidor de la ley y económicamente autosuficiente.

En este sentido, por "mínima" que sea la perspectiva desde la cual pueda forjarse una concepción liberal de ciudadanía, ella implica el valor de la civilidad. Se trata de un valor que no debe confundirse con una ciudadanía que se comporta con "buenos modales" o de manera "amable". Constituye, bien entendido, un valor muchísimo más profundo y exigente que apela al trato verdaderamente igualitario entre los ciudadanos. En efecto, si bien civilidad puede ser sinónimo tanto de decencia como de tolerancia, ambas, desde la presente perspectiva, son asumidas como un rasgo del comportamiento ciudadano que se aplica no sólo a su relación con las instituciones políticas, sino también del ciudadano en las acciones que realiza en su vida cotidiana en el espacio público y en la sociedad civil. "La civilidad implica mantener las normas de la igualdad en la vida pública de una sociedad, incluida la sociedad civil y, por consiguiente, mantener los valores liberales esenciales".[39] Por ejemplo, el principio liberal de la no discriminación. Es decir, que todos los ciudadanos tengan la oportunidad de participar en la sociedad civil, interactuando entre sí en situaciones cotidianas y "asumiendo una perspectiva igualitaria con personas a las que se podrían albergar prejuicios".[40]

Kymlicka estima que en el sistema educativo de educación pública, desde su temprana inserción, los futuros ciudadanos pueden aprender a ejercer este tipo de actitudes, valores y prácticas, así como aquellos hábitos y capacidades necesarias para hacer realidad la civilidad, la moderación pública, el sentido compartido de justicia y las otras virtudes políticas de la ciudadanía ya referidas. La ventaja del sistema público de educación con relación a otras esferas o dimensiones de la sociedad como la familia, el barrio o la iglesia es que estas últimas instituciones claramente suelen compartir un trasfondo o contexto etnocultural más homogéneo. En cambio, en el caso de los colegios públicos, si bien es cierto que el aprendizaje de estas virtudes no se encuentra necesariamente contenido en el currícu-

[39] *Ibidem*, p. 350.
[40] *Ibidem*, p. 349.

lum explícito, las mismas surgen como parte de la escolarización en un ambiente más propicio para reconciliar la pluralidad cultural de la sociedad. Es decir, la convivencia en un contexto institucional de formación de individuos poseedores de diferencias de razas, clases y religión. En estas condiciones se fomenta hacia el resto de la sociedad la creación de circunstancias sociales en donde se permite y canaliza el carácter razonable de los desacuerdos producidos por la pluralidad social.

Otra función que Kymlicka asigna a la educación pública es la potenciación de la capacidad de "autonomía personal". En cuanto tal, ésta no es una virtud cívica originalmente incluida por el autor en su canon básico y, sin embargo, la considera fundamental en el desarrollo de la educación para la ciudadanía por su íntima conexión con aquellas que sí forman parte de ese catálogo mínimo. Ambas se potencian mutuamente. Por una parte una ciudadanía democrática es inconcebible sin sujetos formados en el hábito de revisar y cuestionar el desempeño de la autoridad y sus fuentes de legitimación, en particular si tales razones de legitimidad se encuentran sustentadas en una tradición que no admite una revisión crítica de sí misma. Por otra parte, la civilidad y la moderación pública ayudan al desarrollo de la capacidad del individuo de reflexionar racionalmente sobre sus conceptos de "vida buena" y, por ende, su capacidad de revisarlos. Capacidad en la que se sustenta, justamente, la autonomía personal. Por último, cabe decir unas palabras sobre el complejo tema de la ciudadanía y la identidad nacional.

En una visión de ortodoxia liberal, la educación para la ciudadanía proporciona el fundamento de la unidad nacional, toda vez que inculca en el ciudadano el ejercicio de unos principios comunes (justicia, tolerancia y civilidad) que amalgaman la lealtad del ciudadano a sus instituciones políticas. Kymlicka estima que tal posición es un error. La lealtad ciudadana a los principios compartidos no basta. La ciudadanía no es sólo un estatus jurídico de inclusión y pertenencia. Es también y con igual importancia una identidad compartida. Es un sentido fuerte de pertenencia a un "nosotros" que apuntala la unidad de la sociedad. "La unidad social —argumenta el autor— requiere que los ciudadanos se identifiquen con sus conciudadanos y que los consideren como a 'uno de nosotros'. Este sentimiento de identidad compartida contribuye a mantener las relaciones de confianza y solidaridad que necesitan los ciudadanos para aceptar los resultados de las decisiones democráticas y las obligaciones de la justicia liberal".[41]

Naturalmente, Kymlicka acepta sin cortapisas la tesis liberal que rechaza que la fuente de la unidad de la comunidad política radique en la ascendencia étnica, la fe religiosa o un concepto de bien. Esta visión, como bien sabemos, es inaceptable para un Estado liberal. Por ello, este autor pro-

[41] *Ibidem,* p. 365.

pone que el sentimiento de pertenencia radique "en un sentido compartido de la historia y una lengua común". Y, por supuesto, ello sin menoscabo de la participación de los ciudadanos en unas instituciones políticas y sociales comunes. De todas maneras, la necesidad de este tipo de identidad nacional abre muchos otros flancos problemáticos a la educación para la ciudadanía, cuestión que en esta sede ya no es posible abordar.[42]

[42] Quisiera cerrar esta aproximación a uno de los temas más sugerentes y prometedores de la teoría democrática en el presente con una breve reflexión sobre la importancia del acercamiento entre el republicanismo y el liberalismo. Salta a la vista que el republicanismo ha establecido con el liberalismo una relación similar a la que mantiene con esta otra tradición de filosofía política que es el comunitarismo. Al igual que este último, el republicanismo es una especie de periódica crítica correctiva del liberalismo. Es decir, de una manera de atenuar las versiones extremas y radicales del liberalismo sin que por ello necesariamente se busque la anulación de sus principales postulados e ideales. Para algunos, este último dato es algo que quizá se deba lamentar toda vez que el republicanismo sufre una dilución de sus propuestas y principios al punto de hacerlas indistinguibles de las del liberalismo. Para otros, en cambio, este encuentro entre dos grandes tradiciones de teoría política trae más ventajas que desventajas. Permite ante todo renovar y corregir el pensamiento democrático en su conjunto, proporcionándole argumentos capaces de situarse a la altura de sus nuevos retos.

CIUDADANÍA Y SOCIEDAD CIVIL EN H. ARENDT Y M. WALZER

Carlos Kohn y Jesús Ojeda*

RESUMEN En los últimos decenios, los conceptos tradicionales de ciudadanía y sociedad civil se han convertido en fuentes de nuevas reflexiones e interpretaciones filosóficas. Hannah Arendt y Michael Walzer son dos exponentes esenciales de esta actualización. Ambos plantean que el ejercicio de la ciudadanía debe ser, principalmente, guiada por el afán de contribuir activamente a la construcción de un "espacio público" autorrealizador, que tenga en cuenta la diversidad sociocultural, la pluralidad de opiniones y la responsabilidad por el prójimo. Se trata de una ciudadanía que, según Arendt, conforma una "comunidad política" como la única opción transformadora de la sociedad civil para la consecución de una república democrática. Además, en Walzer constituye la multiplicidad de acciones que los ciudadanos pueden efectuar como práctica política en la esfera de la sociedad civil.

ABSTRACT In recent decades, the traditional concepts of citizenship and civil society have become sources of new insights and philosophical interpretations. Hannah Arendt and Michael Walzer are two essential exponents of this update. The two propose that the exercise of citizenship should be primarily guided by the desire to actively contribute to building a "public space", taking into account socio-cultural diversity, plurality of opinions and responsibility for others. According to Arendt, this is a citizenship that constitutes a "political community" as the only transforming option by civil society to achieve a democratic republic. In addition, according to Walzer, it constitutes the multiplicity of actions that citizens can carry out as a political practice in the sphere of civil society.

* Instituto de Filosofía, Universidad Central de Venezuela.

Palabras clave
Esfera pública, democracia liberal, republicanismo cívico, ciudadanía compleja.

Keywords
Public sphere, liberal democracy, civic republicanism, complex citizenship

Transformación de la *sociedad civil* en *comunidad política*: una propuesta desde Hannah Arendt[1]

> Todos los […] acuerdos [en el seno de una comunidad política plural] descansan en la reciprocidad y la gran ventaja de la versión horizontal del contrato es que esta reciprocidad liga a cada miembro con sus conciudadanos. Es la única forma de gobierno en que los ciudadanos están ligados entre sí, no a través de recuerdos históricos o por homogeneidad étnica como en la Nación-Estado, ni a través del Leviatán de Hobbes que nos intimida a todos y así les une, sino a través de la fuerza de las promesas mutuas.
>
> *Hannah Arendt*

Hannah Arendt fue una crítica acérrima de los regímenes totalitarios, tipificados por ella como anuladores de la libertad para el diálogo y para la acción de los ciudadanos en el "reino público",[2] pero, a pesar de que fue una defensora tenaz de los valores liberales, también cuestionó con vehemencia la política de desestímulo a la participación ciudadana emprendida —a veces tácita y otras *ex profeso*— por las democracias occidentales; reprochó el doble discurso que con insensatez adoptan muchos de estos regímenes al momento de pronunciarse sobre casos de flagrante violación de los derechos humanos e impugnó los argumentos utilizados por ciertos gobiernos al propiciar conflictos en supuesta defensa

[1] En esta primera parte del artículo, se reelaboran y profundizan algunos de los temas centrales del ensayo de Carlos Kohn, "El republicanismo cívico como proyecto político: la crítica arendtiana a la democracia liberal", en AA.VV., *Discursos del poder. Usos y abusos de la razón política*, Caracas, CEP/FHE, 2009, esp. 91-107.

[2] *Cfr.* Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, parte tres: Totalitarianismo, Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1968, pp. 159-166, 176-177.

de la democracia, cuando en realidad lo que buscaban era el beneficio del interés propio de la élite dirigente. Es decir, cuando acontece la "privatización de lo público" o en su escritura: "el auge de lo social".[3]

Desde su punto de vista, una de las consecuencias principales y adversas de "la modernidad" es, precisamente, el "eclipse" del *reino público* y su sustitución por la esfera de lo social. Consiste en la "alienación del mundo" compartido, que se traduce en la desaparición de espacios comunes para la acción, que han impedido que los individuos "puedan convertirse en ciudadanos del mundo como lo son de sus respectivas comunidades [y, por lo tanto, que tampoco] los hombres en sociedad puedan disfrutar colectivamente como lo hace la familia con su propiedad privada".[4] Su preocupación y alerta radica en señalar lo que parece ser el triunfo de una ética caracterizada por el utilitarismo, por la mera noción de interés; es decir, por un modelo de individualismo basado en el mercado; por lo que el reto estriba en "descubrir" si, con otra formulación, tales "imposturas" del "individualismo posesivo" (Macpherson) puedan ser en realidad solventadas por una racionalidad comunicativa, cuyo *telos* debe ser proveer de validez y facticidad a los auténticos valores liberales y democráticos de una comunidad política.

De acuerdo con Arendt, fue la razón instrumental moderna la que produjo una "crisis" ética en la conciencia del ser humano y ha incidido en el declive del diálogo y de la acción libre del hombre, que son la esencia de la actividad política. El *zoon politikon* ha sido sustituido por el *animal laborans*, produciéndose la desaparición de "un mundo común". Decae la esfera pública como un lugar de revelación y expresión de las virtudes y de las iniciativas individuales. Una verdadera desnaturalización de la política que a partir de entonces es vista, juzgada y vivida en términos de "lo social". Así, se ha legitimado un tipo de comportamiento social: a saber, la postración ante la autoridad y la aceptación ciega de la supuesta "verdad científica", que, en forma deliberada, impone una separación comunicacional entre los individuos —miembros disgregados de un colectivo—, impidiéndoles disfrutar del reconocimiento y la solidaridad de y hacia "los otros". Incluso, en relación con la época actual —y aquí coincido con la interpretación de Cohen y Arato—:

> Arendt está convencida de que los movimientos *sociales* aceleran y completan la destrucción de lo público y de lo privado [...] [ellos] promueven y ayudan a crear y perpetuar la atomización y despolitización característicos de la sociedad de masas. Bajo las condiciones del sistema de partidos modernos,

[3] *Cfr.* H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 48 *y ss.*
[4] *Ibidem*, p. 285.

> y la profunda desconfianza que éste origina, Arendt ve un campo fértil para la emergencia de movimientos extraparlamentarios y extra partidistas […] Pero, en ausencia de instituciones públicas genuinas [estos] movimientos […] convierten en masas a sus organizadores. [Por ello, concluyen Cohen y Arato, los movimientos sociales, según Arendt,] no pueden reinventar formas de vida pública.[5]

Basta observar el desarrollo de los acontecimientos de la así llamada *Primavera árabe* como para corroborar la validez de los señalamientos de Arendt a este respecto.

Con el propósito de evitar que tal sea "el fin de la historia",[6] es necesario que se constituya una *comunidad política*, que proporcione el marco normativo imprescindible para que pueda surgir la acción política. Por medio del diálogo y de la cooperación, generados en el seno de la comunidad, se fomentaría la asociación entre individuos, miembros de diversas comunidades o grupos diferenciados, para que participen mancomunadamente, si así lo desean, en defensa de sus derechos y para satisfacer sus intereses; manteniendo, eso sí, la igualdad y la distinción de sus puntos de vista. Sin embargo, lo que ha ocurrido hasta ahora es que los ciudadanos han quedado desprotegidos ante el hecho de la incapacidad del Estado de bienestar y el deterioro general de las instituciones públicas; y una sociedad que está amenazada por la disgregación y la falta de solidaridad desemboca, de modo necesario, en individuos atomizados y fácilmente manipulables por un *hegemón*.

Frente a la disyuntiva de apuntalar una "sociedad civil" cuyos miembros se caracterizan por disfrutar de manera pasiva la satisfacción de sus intereses privados y se postran ante el protagonismo de las élites políticas y económicas en turno, Arendt alienta, como propuesta cívico-republicana, la constitución de grupos de ciudadanos que ella denomina *consejos populares*,[7] los cuales se abocarían a consolidar aquellos espacios de auto-

---

[5] Jean L. Cohen y Andrew Arato, *Sociedad civil y teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 235-236.

[6] Nos referimos al famoso *dictum* de Fukuyama, quien lo había decretado, hacia el año 1989, como corolario del desmoronamiento de la "Cortina de Hierro", en la URSS y Europa Oriental. *Cfr.* Francys Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre,* Bogotá, Planeta, 1992.

[7] En una vena similar a la de Antonio Gramsci, Arendt describe los consejos "populares" ("escritores y artistas", "estudiantes", "obreros", "funcionarios") de esta manera: "No hay duda de que los consejos eran espacios de libertad […] Fue justamente [su] esperanza en la transformación del Estado, en una forma nueva de gobierno que permitiría a cada miembro de la sociedad igualitaria moderna llegar a ser 'partícipe' en los asuntos públicos […] El objetivo común era la fundación de un nuevo cuerpo político […] [un] gobierno republicano que reposase sobre las 'repúblicas elementales' de tal modo que su poder central no

nomía que enaltezcan la libre asociación de ciudadanos —encaminados a defender sus derechos y deberes— dentro del marco de un sistema democrático y participativo capaz de recortar la distancia que separa a los representantes de los representados.

Sólo entendida de esa forma, es decir, como *politiké koinonía,* la sociedad civil organizada estaría en capacidad de promover entre sus integrantes y compartir —con las instituciones que articulan al Estado— la responsabilidad de deliberar y actuar para defender los derechos ciudadanos y desarrollar así el autogobierno del pueblo. No obstante, las amenazas son inmensas frente a una sociedad que se ha escindido y que debe recomponer la trama social actualmente existente. Por ello, la comunidad política no debe, jamás, aceptar que el Estado se arrogue el papel de árbitro de las necesidades de la sociedad, como si se tratara de un organismo invariable y omnipresente, según nos tienen acostumbrados los autoritarismos de todos los signos ideológicos, y, ahora, también, el "paradigma demoliberal".[8] En este sentido, Hannah Arendt aboga por la *Bildung* de un proyecto cívico-republicano que cristalice como alternativa las antinomias del liberalismo político; en otras palabras, para cuestionar tanto al institucionalismo procedimental de los "liberales universalistas", siempre sordos a las demandas de soberanía popular de una *sociedad civil* deliberativa y participativa, como para rechazar el "dogmatismo" de aquella izquierda pseudo-intelectual que, al referirse a la democracia, sólo tiene actitudes arrogantes y excluyentes.

Precisemos, entonces, las condiciones de posibilidad de la participación ciudadana en la esfera pública, tal como lo asume la más excepcional de las filósofas políticas del siglo xx.

a) Hannah Arendt asevera que la idea de libertad conduce al ser humano a dar sentido y reestructurar permanentemente el mundo que lo rodea; lo estimula a participar con sus semejantes en la construcción de un espacio cívico común, que posibilite el desarrollo de una ética ciudadana, unidos por el respeto mutuo y la responsabilidad de ayudarse entre sí. De ningún modo se trata de una simple capacidad para satisfacer las necesidades vitales

---

despojase a los cuerpos constituyentes de su poder originario […] Los consejos, celosos de su capacidad para la acción y para la configuración de la opinión, estaban llamados a descubrir la divisibilidad del poder, así como su consecuencia más importante: la necesaria separación de poderes dentro del gobierno […] [Son] los consejos, a diferencia de los partidos [los que] se preocuparon por la reorganización de la vida política y económica del país". H. Arendt, *Sobre la revolución*, Madrid, Revista de Occidente, 1967, pp. 277-284.

[8] Sobre el término "demo-liberal", *cfr.* Carlos Kohn, *Las paradojas de la democracia liberal*, Caracas, Comala, 2000, pp. 23-77; y Carlos Kohn, "El Leviatán: 'Fin de la historia' del paradigma neoliberal", en Hugo Calello *et al.*, *El discurso del poder y el poder del discurso: neoliberalismo y hegemonía desde la teoría crítica*, Buenos Aires, Prometeo, 2001, pp. 63-83.

básicas (eso sería una pre-condición para la libertad, que ella denomina: "liberación", y que no hay que confundir con la libertad misma). Pero, además, el ámbito de acción de la libertad no es el mercado, sino la *polis.* Precisamente por ello, de manera radical, la autora sostiene en su obra *Sobre la revolución*: "En efecto, la libertad política significa el derecho a participar en el gobierno o no significa nada".[9]

Más aún, la acción política es una forma intrínseca del ejercicio de la libertad, porque dota a los hombres de la facultad de juicio necesaria para ejercer sus derechos y deberes como ciudadanos de una *civitas*, para el "reconocimiento del otro", para la "acción política común". Éstas son, para Arendt —al igual que para Walzer, como veremos más adelante—, actividades voluntarias que se dan entre hombres, no para satisfacer necesidades naturales (que es el objetivo de la racionalidad tecnocientífica), sino para poner en práctica el espíritu de la libertad; y, para que tal acción logre su cometido, ésta requiere "la condición humana de la pluralidad", la construcción de una comunidad política en la que los integrantes vivan juntos como seres distintos y únicos entre iguales; un principio fundamental que pareciera haber sido omitido por la tradición liberal. Por ello, las apreciaciones de Arendt en torno de las consecuencias del "auge del problema social" en detrimento del "reino de lo público" están estrechamente relacionadas con su concepción de "la libertad" como facultad de juzgar y practicar los valores ciudadanos en el ámbito de la democracia.

b) La filósofa judeo-alemana caracteriza, con ello, a la "comunidad política" como un "espacio de aparición" en el que reinan *la libertad* y *la igualdad*; el contexto propicio en el que muestran sus genuinas identidades y deciden, mediante la deliberación colectiva y pluralista, sobre aspectos de interés común. Pero, ¡cuidado!, Arendt es enfática en advertir que la igualdad a la que ella se refiere tiene muy poco que ver con el concepto moderno de igualdad: "significa vivir y tratar sólo entre pares […] Por lo tanto, la igualdad, lejos de estar relacionada con la justicia, como en los tiempos modernos, era la propia esencia de la libertad: ser libre es serlo de la desigualdad […] y moverse en una esfera en la que no existan gobernantes ni gobernados".[10] Y, a modo de conclusión, en otro pasaje, la autora reitera: "La esfera de los asuntos humanos […] está conformada por la trama de las relaciones […] que existe dondequiera que los hombres viven juntos […] con sus innumerables y conflictivas voluntades e intenciones".[11]

[9] H. Arendt, *Sobre la revolución,* pp. 230-231.

[10] H. Arendt, *La condición humana*, p. 45.

[11] *Ibidem,* p. 207. Walzer sustenta el mismo punto de vista de Arendt en lo referente al pluralismo como expresión de la libertad. Esto puede apreciarse con claridad en su insistencia en que "los ciudadanos tienen que gobernarse a sí mismos [...] El hecho de gobernar, por

Así, Arendt desestima la imposición de una igualdad irrestricta al estilo de las doctrinas socialistas que ignoran las dificultades surgidas de las diferencias físicas y culturales de las sociedades, y reiterará que "todos somos lo mismo; es decir, humanos, y por lo tanto, nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá".[12] Este aspecto de "la pluralidad", como el *inter homines esse* que separa y coaliga simultáneamente a los seres singulares y sus diversas percepciones del mundo, significa que una comunidad política plural —a diferencia de la acepción de *sociedad civil* que mantiene la teoría liberal— nunca es espontánea o connatural a los humanos, sino artificial, en el sentido de que debe construirse por medio del habla (*lexis*) y de la acción (*praxis*).

En una breve nota, escrita en agosto de 1950, para su *Diario filosófico*, ella se explaya sobre esta definición, argumentando que "la política trata de los 'diferentes' en su estar juntos y estar los unos con los otros. Los hombres se organizan políticamente según determinados aspectos comunes que les son esenciales en un caos absoluto o desde un caos absoluto de las diferencias";[13] e insiste en que únicamente dialogando en la esfera pública es posible comprender, desde una diversidad de perspectivas, cuáles y por qué ciertas acciones deben tomarse y cuáles evitar (o, por qué las realizadas fueron o no exitosas); y, también, cuáles decisiones son cruciales a la hora de exigir un cambio en la integración normativa de los ciudadanos.

Empero, esta exigencia a reconocer el pluralismo no significa, meramente, que existe "otredad", que hay algo que frustra los deseos, las ambiciones, las pasiones o las metas de cualquiera de nosotros y, por lo tanto, que el agente, predominantemente necesario, para regular la sociedad civil deba ser el de la "libertad negativa". Más bien, se trata de que existe una distinción singular acerca de todos y cada uno de los individuos humanos y que todos tienen iguales derechos al reconocimiento y a la solidaridad respecto de sus necesidades e intereses particulares. Por ello, frente al paradigma liberal, hegemónico, Arendt reivindica el derecho a la *isonomia* (literalmente: igualdad en cuanto al orden legal) y la capacidad de juicio crítico intersubjetivo como las condiciones de posibilidad para una conformación pluralista y participativa de los ciudadanos, sujetos de una praxis

---

cierto, nunca puede ser absolutamente igualitario [...] [además, los ciudadanos deben otorgar] preeminencia al discurso, a la persuasión, a la habilidad retórica [y] no usar la fuerza, o hacer valer el rango, o distribuir dinero: debe discutir los temas que sean propuestos". *Cfr.* Michael Walzer, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad,* México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 313.

[12] *Ibidem*, p. 22.

[13] H. Arendt, *Diario filosófico, 1950-1973*, Barcelona, Herder, 2006, p. 16.

comunicativa democrática, que opere como contrapeso y juez evaluador de la acción de gobierno, constriñéndolo a un ejercicio visible de la autoridad.

Una comunidad política, mucho más que una sociedad civil indiferenciada, presupone una pluralidad de individuos, desiguales por naturaleza, que, sin embargo, logran constituirse como políticamente iguales. Según Arendt, es la *isonomia* de los ciudadanos la que caracteriza a la *polis* como un "no gobierno", en el sentido de una ausencia de diferenciación entre gobernantes y gobernados, en el que prevalece el *élan* de Maquiavelo; a saber, el "deseo de no ser dominados" y que alude a una rotunda liberación de la sujeción a una autoridad, sea ésta legítima o no. De modo que, para que el reconocimiento a la igualdad y a las diferencias, en el marco de una comunidad política, sea propiciado, hay que instituir una noción de poder que no se confunda con el de coacción o dominio, en el sentido instrumental que le dio el funcionalismo (y, también, la doctrina liberal), sino que, por el contrario, apele "a la capacidad humana [...] para actuar concertadamente. "Lo público es tanto un espacio de aparición que se constituye en el encuentro constante de los ciudadanos plurales, como un mundo común."[14]

De manera que, cuando Arendt habla de pluralidad, enfatiza que se trata de una "unidad en la diversidad", colocando el acento en la preservación del elemento de la distintividad humana; es decir, de las diferencias de identidad entre los individuos que concurren al ejercicio de la acción. Esta noción radical de pluralidad, en última instancia, la aleja de manera tajante de toda idea de consenso racional universalmente válido, aupada por los teóricos liberales que conciben la democracia como un "procedimiento" para obtener fines específicos, ya sea la protección de los derechos individuales o la satisfacción de las necesidades económicas. En cambio, el bien que una comunidad intenta alcanzar siempre es un bien plural, que refleje las diferencias entre personas: sus distintos intereses y opiniones; y, al mismo tiempo, es un bien común, producto del acuerdo (siempre transitorio) de la deliberación pública entre ciudadanos en igualdad de derechos, como resultado del diálogo y la cooperación cultivada por ellos como iguales políticos.

c) En ello radica la condición del poder ciudadano, según su punto de vista, la cual deriva su fuerza de una forma de comunicación basada en el reconocimiento mutuo y en la solidaridad.[15] En otras palabras, que la legi-

---

[14] María T. Muñoz, "Ciudadanía y espacio público: una recuperación del republicanismo arendtiano", *Episteme NS*, vol. 27, núm. 2, 2007, p. 116.

[15] Sobre la acepción arendtiana del concepto de solidaridad, *cfr*. Carlos Kohn, "Hannah Arendt's conception of Solidarity as a critique to Liberalism", *Pluralism and Law (Proceedings of the 20th IVR World Congress,* Amsterdam, 2001), vol. 1: *Justice*. Stuttgart, Franz Steiner

timación de un orden político (de una *res publica*) no puede emanar de la obediencia (coerción violenta) de los ciudadanos en su relación con el Estado, sino de la construcción de acuerdos solidarios entre hombres deliberantes, con el fin de crear una comunidad política con el objeto de defender sus intereses comunes. Organizada de esa manera, la sociedad civil establece así un modelo de interacción caracterizado por el discurso no coercitivo entre ciudadanos que libremente sustentan e intercambian una verdadera pluralidad de opiniones acerca de fines comunes, en el marco de una racionalidad comunicativa —Habermas *ante litteram*— que amplía el juicio particular de cada quien y lo lleva a ejercer un "uso público de la razón".

Una "comunidad política" es un concepto relacional que anima y sostiene la libertad y el autogobierno. Si queremos que la sociedad civil cuente con tal acepción, en su seno debe estimularse la voluntad de los ciudadanos a debatir y participar en acciones de cooperación colectivas, que permanentemente se lleven a cabo en la arena política.[16] Aquí, cabe acotar que el "límite interno" de los ciudadanos está en el grado de capacidad de juicio intersubjetivo que se forma a partir del respeto a la pluralidad. Ésa sería la verdadera precondición de la libertad política, sin la cual la experiencia se vuelve completamente "superficial".[17] Más aún, la comunidad política como sujeto del "poder comunicativo" (Habermas) y de la acción, en búsqueda de la libertad, implica una noción fuerte de ciudadanía que tiene un sentido existencial y compromete toda la identidad. El hombre como ciudadano ha de poseer una sólida formación moral (no basta sólo la mera tolerancia), que implique, principalmente, el respeto por las convicciones de los *otros*. El *quid* es que los ciudadanos cooperen voluntariamente entre sí, cumplan las leyes que han ayudado a elaborar y generen sus propios canales de participación en la esfera pública. Por ello, la libertad y la solidaridad son virtudes políticas cardinales, indispensables para una acción capaz de resquebrajar la apatía y la resignación, impulsadas por la existencia privada; y, de ese modo, poder "iluminar el *Amor mundi*".

Con esas premisas, la comunidad política —asumida, si se quiere, como el deber ser de la sociedad civil— ha de configurarse, en un primer momento, como una práctica emancipadora sustentada en el fomento del ejercicio de la crítica, del respeto mutuo, de la solidaridad, así como en la valoración de la racionalidad comunicativa del discurso propio y del ajeno y, en un segundo momento, como el medio facilitador para la incorporación activa de los ciudadanos a la vida pública, en un proceso que conlleva-

Verlag, 2003, pp. 123-130.

[16] *Cfr*. H. Arendt, *La condición humana*, pp. 59 *y ss*. y pp. 200-205; y Helena Béjar, *El corazón de la república*, Barcelona, Paidós, 2000, especialmente, pp. 25-37.

[17] *Cfr*. H. Arendt, *La condición humana*, pp. 71-77.

ría, necesariamente, a la democratización de las relaciones humanas. Esta doble secuencia, que corresponde a los cometidos de la ética del discurso y de la *praxis* política, no es otra cosa que el desglose de un único proceso formativo del género humano —en forma alguna lineal o anticipable, sino discontinuo, impredecible, conformado a través de múltiples mediaciones— orientado primariamente a fomentar, siempre dentro del contexto de la interacción social, la capacidad reflexiva del sujeto y la definición de su propia identidad y, desde esta autoconstitución moral —para utilizar una expresión de Foucault—, hacia la conformación de un sujeto-ciudadano, capaz de defender sus derechos, y participante comprometido en la práctica de la democracia, que la asuma como proyecto de realización colectiva, como un estilo de vida o forma de vivir. En tal sentido, la "comunidad política" se instituiría como "expresión de la sociedad civil plural, de sus aspiraciones, valores y propuestas; el lugar de automediación de la sociedad civil con un Estado entendido como 'núcleo regulador en el que las distintas alternativas generadas en la sociedad puedan tener expresión'".[18]

El eje conceptual de esta propuesta lo ofrece la racionalidad dialógica que preside la comunicación humana en el "reino público", pues sólo el libre intercambio de opiniones –y el compromiso adquirido entre sus participantes como resultado del debate público– es lo que ocasiona un poder legítimo, en contraposición al mero ejercicio instrumental y egoísta de la coacción. La base fundamental de una comunidad política (o sociedad civil organizada, siempre en los términos de Arendt) son los "acuerdos" y las "promesas mutuas"; no la fuerza ni la violencia. Para la filósofa judía, la política jamás podrá significar la manipulación de los otros mediante la creación de *idolas* (Bacon), sino que implica el diálogo plural y abierto entre iguales, a través del cual tratamos de formar, someter a prueba, aclarar y volver a probar las opiniones, hasta llegar al mutuo acuerdo, que hace plausible que compartamos, solidariamente, nuestra soberanía.

Arendt sostiene, entonces, que no basta que un pueblo comparta una lealtad hacia una autoridad comúnmente reconocida para que se dé una "comunidad política"; ciertamente, en ese caso, se estaría hablando de un Estado y, si el Estado se gobierna por leyes —en vez de por decretos arbitrarios—, sería, por supuesto, una "comunidad legal". Pero ello no sería suficiente para que una comunidad sea "política"; esta última se crea a partir de la capacidad que los hombres tienen para arribar a acuerdos entre sí y cumplir con los compromisos establecidos y por límites de tiempo estipu-

[18] Nora Rabotnikoff, *En busca de un lugar común*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 302. La cita entre comillas simples puede encontrarse en Juan C. Portantiero, "La múltiple transformación del Estado latinoamericano", *Nueva Sociedad*, núm. 104, 1989, p. 60.

lados de manera concertada.[19] Por consiguiente, a diferencia de un Estado o de una comunidad legal, una comunidad política no puede erigirse de una vez y para siempre, ni su existencia puede garantizarse mediante la creación de una determinada serie de instituciones. Para Arendt, los parlamentos representativos, las elecciones, la libertad de expresión y de asociación, etcétera, son solamente las condiciones previas de la política y, por sí mismas, no pueden instaurar o sustentar una comunidad política. A lo sumo, pueden crear la sensación de que existe una sociedad civil estable, que al menos formalmente acepta los valores democráticos, pero no fundan una forma de vida política. Esta última sólo "aparece" cuando la mayoría de los ciudadanos, o al menos una parte considerable de ellos, se identifica con la vida pública, valora los asuntos públicos más que sus propios intereses privados y participa activa y permanente en el manejo de éstos.[20]

En consecuencia, para Hannah Arendt, la democracia no puede ser un tipo de gobierno en el que es suficiente que un dirigente político y su partido obtengan la anuencia de una mayoría de la sociedad civil para detentar el poder, sino que ella debe ser concebida, más bien, como el resultado de la acción mutua y conjunta de los ciudadanos, fundamentada en la pluralidad de individuos desiguales por naturaleza que, sin embargo, son "construidos" como políticamente iguales, en el seno de una "comunidad política", como escenario para el diálogo y la acción entre ciudadanos que tienen a bien defender sus derechos humanos y cumplir con sus deberes cívicos. De esto se desprende que, para construir una comunidad política o, si lo prefieren, una sociedad civil verdaderamente democrática y pluralista, es necesario asumir, por medio del debate público, una racionalidad discursiva que coordine la noción y la práctica de la ciudadanía, a partir del ejercicio cívico de los contenidos de la libertad, la igualdad de derechos y la solidaridad.

Sin duda, con esta concepción, la filósofa judía se adelanta a Habermas al proponer un "modelo comunicativo", en términos de generación de acuerdos para la acción y de evaluación de las normas de la interacción social. Por ello, las condiciones de validez y facticidad para la construcción de una sociedad civil efectiva deben buscarse en el diálogo y en la participación de los individuos en acciones dirigidas a satisfacer fines colectivos. El requisito para incentivar y coordinar la participación ciudadana es el surgimiento y la consolidación de una comunidad política, en la que se manifiesta la pluralidad de identidades e intereses presentes en la sociedad, y el esfuerzo mancomunado, para emprender el proyecto político que esa sociedad se

[19] *Cfr*. H. Arendt, *Sobre la revolución*, pp. 175-189.

[20] Sobre este aspecto de la experiencia republicana según Arendt, puede consultarse mi libro *Las paradojas de…*, pp. 87-99 y pp. 222-225.

ha propuesto realizar. Sólo desde este sentimiento de pertenencia que nos proporciona una identidad —como miembros activos de una comunidad política— y, desde el *sensus communis* y el *ethos* que la conforman, en tanto *koinonía*, podríamos asimilar el alcance de los acuerdos que habría de asumir una sociedad civil políticamente comprometida.

Finalmente, sostenemos que el modelo arendtiano de "comunidad política" —en el que vendría a concretarse, en términos teóricos, la condición dialogal de la democracia participativa— ha aportado a nuestro presente su fuerza crítica y normativa; la obligación de construir y multiplicar distintos espacios públicos y canales políticos, cuyo *telos* sea el desarrollo de una sociedad civil políticamente organizada, para que los seres humanos logremos alcanzar nuestra verdadera condición: "la libertad".

La ciudadanía compleja y la sociedad civil pluralista en Michael Walzer

> La sociedad civil actual también es un ámbito de cooperación, un espacio donde los ciudadanos aprenden a trabajar juntos en pos de sus intereses comunes.
>
> *Michael Walzer*

En este epígrafe, se sintetiza uno de los temas más novedosos de la filosofía política de Walzer: la relación ciudadanía-sociedad civil.[21] Para su comprensión, resulta conveniente exponer, en primer lugar, las características de cada concepto con la finalidad de establecer los elementos significativos y novedosos del planteamiento del autor y, en segundo término, las implicaciones políticas de esa relación.

La ciudadanía (*civitas*) es una noción que hace referencia a la condición de un individuo que, como miembro de una comunidad política determinada, de una vida en común (*common life*), se encuentra histórica, jurídica y culturalmente vinculado por lazos comunitarios, por el hecho de la pertenencia (*membership*), de ese entenderse a sí mismo en relación con la ciudad y que, por lo tanto, "disfruta de las prerrogativas y […] asume las responsabilidades a esa pertenencia".[22] Esta idea general de ciudadanía hunde sus raíces en dos tradiciones, la griega y la romana; a saber, la visión política y la jurídica.

---

[21] La segunda parte de este artículo reelabora y amplía la ponencia "Sociedad civil en Michael Walzer", presentada recientemente en el Seminario Interno del Instituto de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela.

[22] M. Walzer, *Guerra, política y moral*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 152.

Para Walzer el conocimiento de estos dos orígenes es imprescindible para la comprensión de la discusión entre el comunitarismo y el liberalismo, en cuanto que la primera enfatiza lo público, el bien común, el carácter político del ser humano, la importancia de las tradiciones y de la comunidad, la libertad positiva, la solidaridad y el valor de la diversidad; la segunda reivindica la primacía individual, el Estado neutro, la instrumentalización del ejercicio de ciudadanía, el procedimentalismo legal, los derechos universales, la libertad negativa y la tolerancia. Dos perspectivas en las que Walzer ve aspectos positivos, salvo cuando cuestiona el multiculturalismo a ultranza en uno y el individualismo exacerbado en el otro, aspectos que considera negativos. De aquí que proponga lo siguiente: "algunas culturas son coercitivas y necesitan un individualismo corrector. Pero cuando el individualismo es todopoderoso, la sociedad necesita contrarrestarlo con la cohesión comunitaria y cultural".[23] Lo que finalmente importa es que el comunitarismo y el liberalismo son complementarios e indispensables para el funcionamiento de la democracia y, además, al corregirse de forma mutua, estarán más capacitados sociológicamente y con una mayor visión psicológica.

Acerca de esas dos líneas de praxis política de la ciudadanía, Walzer hace un recorrido histórico *in medias res,*[24] fundamentalmente, por la Revolución francesa, acontecimiento en el que se da un paso relevante: se define la ciudadanía como identidad preponderante y virtuosa sustituyéndose, de esta manera, el dominio religioso y la fidelidad familiar; y por la referencia a filósofos como Rousseau y Kant, quienes proporcionaron "los fundamentos filosóficos modernos de la noción de ciudadanía",[25] esos que la asocian con la idea de participación voluntaria. Lo que Walzer quiere mostrar es que "la escala cambia, la cercanía desaparece, la unidad y la confianza se desmoronan y se hace necesaria una comprensión diferente de la ciudadanía".[26] Se alude, claro está, a las dimensiones político-geográficas de Grecia y Roma en comparación con la complejidad de las sociedades burguesas actuales.

Ahora bien, habría que preguntarse qué significa para Walzer ser un ciudadano a carta cabal en comunidades altamente heterogéneas, socie-

[23] Amy Otchet, "Hablando con Michael Walzer. Un filósofo a contracorriente", *The* UNESCO *Courier*, vol. 53, núm. 1, 2000, pp. 46-50.

[24] No es posible comprender el pensamiento de Walzer sin tener en cuenta su interés en lo histórico. En todas sus obras esenciales: *Spheres of Justice, Just and Unjust Wars, On Toleration*, entre otras, da "una amplia muestra de ejemplos históricos", con la finalidad de iluminar, de recontextualizar ciertos temas de interés filosófico o social e, igualmente, para encuadrar problemas prácticos de convivencia local e internacional.

[25] *Ibidem*, p. 154.

[26] M. Walzer, *Guerra, política y moral*, p. 159.

dades densas o en estados multiculturales signados por la desigualdad.[27] Este filósofo norteamericano nos dice que se requiere un ciudadano políticamente educado; esto es, consciente de su condición de sociabilidad. La formación se logra por varias vías, como la escuela, los partidos políticos, los sindicatos e, incluso, por la socialización que recibe de la familia; lo que significa que tiene lugar en los ambientes más pequeños en los que habita: entorno familiar, vecindad, municipio, pueblo o distrito.[28]

Aunado a lo anterior, el ciudadano debe ser competente para que pueda asumir responsablemente su función dentro de su mayor bien,[29] su propia comunidad política,[30] debatiendo, actuando y siendo capaz de reflexionar críticamente acerca de los valores, fuentes de su socialización. Comunidad política que se identifica por un contrato en el que se tienen en cuenta el pasado, el presente y el futuro, los ascendientes, los presentes y los descendientes; en la que los miembros se unen mediante actos de consentimiento a la vez que crean y controlan una autoridad soberana, lo cual supone que todos sus ciudadanos estén bien informados de los principales problemas políticos y sociales que aquejan su entorno inmediato, pero sin perder la perspectiva internacional. Sin duda, para Walzer, el paradigma es Estados Unidos.

Por último, el ciudadano debe estar dotado de los derechos esenciales y de las libertades civiles y personales que un Estado debe garantizar. Dotación que, a su vez, lo compromete, como integrante de una comunidad local e internacional, a poner en práctica la tolerancia como una tarea de ciudadanía democrática[31] posibilitadora del acuerdo en la diferencia, a propiciar la solidaridad que no es otra cosa que el reconocer que todos los hombres y mujeres han contraído obligaciones en virtud de su

---

[27] Para Walzer, el tema más importante de la filosofía actual es la crítica a la desigualdad (*cfr*. M. Walzer, *Terrorismo y guerra justa*, Barcelona, Katz, 2008, p. 71). Piensa que una de las debilidades de la teoría liberal es no haber prestado suficiente atención a este punto, sobre todo en relación con las asociaciones involuntarias.

[28] *Cfr*. M. Walzer, *Moralidad en el ámbito local e internacional,* Madrid, Alianza, 1996, pp. 86-87.

[29] *Cfr*. M. Walzer, *Las esferas de la justicia…,* p. 42.

[30] En cambio, la comunidad moral se caracteriza por la homogeneidad. Los integrantes comparten bienes sociales comunes: poder, riqueza, roles, valores, entre otros. Walzer coloca como ejemplos de este tipo de comunidad a la Atenas clásica y a las comunidades judías medievales.

[31] Cabe indicar que el autor de *Las esferas de la justicia* ha insistido en que la tolerancia no es una actividad sencilla o insignificante e incluso cuestiona el hecho de que con "frecuencia se subestima la tolerancia, como si fuera lo menos que podríamos por nuestros conciudadanos, la mínima expresión de aquello a lo que tienen derecho". M. Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 13.

sociabilidad,[32] y en situaciones de tragedias colectivas ayudar humanitariamente, pero una ayuda que, según Walzer, sintetice la caridad y la justicia (*tzedakah*), la espontaneidad y el deber.[33]

Lo local y lo internacional que traduce lo contextual y lo universal se patentizan en la diferenciación de Walzer entre una moralidad densa (*thick*) y una tenue (*thinly*) o próxima al núcleo (*closet to the bone*). Así, tenemos que los ciudadanos se hallan inmersos tanto en una relación de cercanía, de reciprocidad, de lealtad, de obligación, de justicia distributiva, en fin, de significados máximos como igualmente en una relación de lejanía, abstracta, de derechos universales, de pluralismo cultural o de significados mínimos. Es de precisar que para este filósofo americano "ambas descripciones son apropiadas a diferentes contextos y sirven a diferentes propósitos".[34]

Finalmente, tenemos lo principal y es que el ciudadano debe estar "en la mayor variedad posible de partidos, sindicatos, movimientos, círculos, escuelas, grupos, etcétera".[35] Puede ser al mismo tiempo político, consumidor, productor, padre o madre de familia. Así, puede ejercer su libertad,[36] poner en práctica su proyecto de vida, lograr sus reivindicaciones y controlar a los dirigentes políticos de su comunidad local. El ciudadano no tiene un único marco (*setting*) para realizarse. Puede ejecutar muchos proyectos para contar con una vida satisfactoria.

En este momento, podría decirse que en el ciudadano confluyen tres distintas maneras de proyectarse, cada una con sus respectivas divisiones y todas complementarias. Una tiene que ver con sus "responsabilidades, cualificaciones, habilidades y derechos".[37] Nos referimos a su trayectoria individual dividida en roles sociales e intereses. El individuo (*self*) asume en un día o semanalmente muchos papeles: padre, trabajador, profesional, estudiante, mercader, etcétera. Todo en función de ciertos bienes disponibles o de las realizaciones que exige cada esfera de justicia. La segunda for-

---

[32] *Cfr. idem.*

[33] *Cfr.* M. Walzer, "Sobre el humanitarismo: ¿ayudar a los demás es caridad, deber o ambos?", *Foreign Affairs*, vol. 90, núm. 4, 2011, p. 73.

[34] M. Walzer, *Moralidad en el ámbito local…*, p. 35. Rorty se ha valido de esta concepción walzeriana para sustentar su tesis de la justicia como una lealtad ampliada (*cfr.* Richard Rorty, *El pragmatismo, una versión*, Barcelona, Ariel, pp. 225-247).

[35] M. Walzer, *Guerra, política y moral*, p. 128.

[36] Lo fundamental de la libertad, según Walzer, "no es que la elección sea lo primero, cosa que exigiría que los grupos sociales se disolvieran para volver a constituirse con cada nueva generación, sino que, habiendo nacido en cualquiera de estos grupos, tengamos la posibilidad de abandonarlos y que, una vez fuera, nos resulte posible encontrar nuevas oportunidades para asociarnos" (*ibidem*, p. 118).

[37] M. Walzer, *Pensar políticamente*, Barcelona, Paidós, 2010, p. 116.

ma responde a sus diversas identidades tales como la familiar, la de género, la política, la religiosa, la nacional, entre otras. El individuo "se identifica a sí mismo con diferentes historias, tradiciones, rituales, fiestas y, sobre todo, con diferentes grupos de gente, incorporada, como si dijéramos, en una más amplia individualidad".[38] En la tercera manera, el individuo se halla dividido por sus principios, valores e ideales. De ello se desprende que oiga más de una voz moral, lo que, a su vez, le permite asumir una posición crítica respecto de sí mismo y de los valores que le fueron transmitidos, aunque el precio sea la incertidumbre, la duda, la angustia existencial.

Este enfoque walzeriano es de capital relevancia por cuanto nos muestra al individuo o al ciudadano como un ser multidimensional que se desarrolla en un ámbito sociopolítico extraordinariamente diversificado. He aquí el punto de encuentro entre una ciudadanía compleja y una sociedad pluralista.[39]

Para Walzer, la ciudadanía es valor que se reproduce con la actividad política democrática y el ámbito más propicio para esa reproducción es, precisamente, la sociedad civil.[40] En otras palabras, los ciudadanos asociados en forma no coaccionada aprenden a participar políticamente, a interesarse por los asuntos públicos en la gran escuela, la *societas civilis*, "terreno de fragmentación y lucha, pero también de solidaridades concretas y auténticas".[41] Espacio para que las personas se conviertan en seres más sociables y comunitarios; esto es, que buscan crear vínculos humanos indispensables y diferenciados garantes de que cada miembro disfrute de una vida buena (*good life*). Pueden desarrollarse como integrantes de una comunidad política, como agentes productivos, como emprendedores o consumidores y como cultivadores de la herencia nacional.[42]

La sociedad civil walzeriana es amplia, pluralista porque está abierta a las asociaciones voluntarias, a las afiliaciones multifuncionales, sean para satisfacer necesidades materiales o espirituales inmediatas, o con el fin de promover causas políticas múltiples. En la medida en que florezcan multitud de agrupaciones, más democráticas podrán ser las sociedades.

---

[38] M. Walzer, *Moralidad en el ámbito local…*, p. 116.

[39] Tanto Arendt como Walzer han insistido en el carácter pluralista de la condición humana y de las culturas, pero el pluralismo walzeriano abarca también los bienes y la distribución de éstos.

[40] El libro conjunto de Jean L. Cohen y de Andrew Arato, *cfr. op. cit.*, es de referencia obligatoria para el análisis del tema, ya que estos autores efectúan un estudio histórico exhaustivo y crítico.

[41] M. Walzer, *Pensar políticamente…*, pp. 187-188.

[42] Estas tres versiones de la vida buena son, para Walzer, insuficientes si se las consideran aisladamente. *Cfr. ibidem,* pp. 177-201.

Es oportuno advertir que Walzer plantea otras formas de asociarse no voluntarias, que se presentan a los hombres desde muy temprana edad, confirman y conforman su identidad, y son el motivo más inmediato de la desigualdad, pues los atan a lugares determinados y a una serie de estatus dentro de la jerarquía social.[43] Estas asociaciones involuntarias son cuatro: cada individuo nace como miembro de una familia, de una sociedad y con un sexo específico, está determinado culturalmente; es integrante de una comunidad política aunque sea por nacimiento o por *residencia* y, para finalizar, está inmerso en una moralidad socializada. Entonces, no es posible sustentar la idea de seres humanos sin vinculación comunitaria. La versión rousseauniana[44] de que los individuos nacen libres o la de los posmodernistas de que pueden crearse a sí mismos partiendo de "la clarividencia y no por el destino",[45] como sugiere Julia Kristeva, no tienen sustento en la realidad. Tampoco la propuesta de Richard de separar tajantemente lo público de lo privado[46] o la que asevera Foucault,[47] en su última etapa, de que, utilizando técnicas y procedimientos, el sujeto puede desarrollar la inquietud de sí (*epimeleia heautou*) y, por tanto, lograr ser libre y maduro.

Regresando a las asociaciones voluntarias, hombres y mujeres participan como "sindicalistas, activistas de movimientos sociales, militantes de partido, defensores del consumidor, voluntarios de programas de asistencia social, miembro de una Iglesia, cabezas de familia [así] la ciudadanía deviene una gran variedad de roles decisores".[48] De acuerdo con Walzer, esas agrupaciones se caracterizan por su uso parcial del tiempo, por su particularidad, por su búsqueda no definitiva de realización personal, por su apuesta al futuro; pero, en particular, son las diferentes formas de expresión por las que puede fluir la vida buena, la libertad y una gran disposición cívica.

Los aportes esenciales que el filósofo estadounidense atribuye al pluralismo asociativo son los siguientes: *1)* permite a los individuos salir de su aislamiento social e incorporarse como integrantes activos en grupos de apoyo mutuo; *2)* convierte a las personas en agentes de justicia social. Éstas pueden ayudar para que se distribuyan los bienes sociales de acuerdo con los principios de cada esfera y así evitar la dominación de algunas de ellas; *3)* proporciona a los integrantes de una sociedad un medio efectivo e

---

[43] M. Walzer, *Razón, política y pasión. 3 defectos del liberalismo*, Madrid, A. Machado Libros, 2004, p. 16.

[44] Se refiere a la siguiente idea de Rousseau: "El hombre ha nacido y en todas partes se encuentra encadenado". Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social*, Madrid, Tecnos, 1995, p. 4.

[45] M. Walzer, *Razón, política y pasión…*, p. 35.

[46] *Cfr.* R. Rorty, *Contigencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 15-19.

[47] *Cfr.* Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

[48] M. Walzer, *Pensar políticamente…*, p. 190.

incentivo para actuar en lo público, para intervenir políticamente a escala local en aquellos asuntos en los que están realmente interesados.

Como contrapartida de tales elementos que podríamos clasificar de positivos, se encuentran los que representarían los peligros latentes. Las asociaciones voluntarias son estructuras organizativas imperfectas de justicia social, por lo que pueden monopolizar ciertos recursos en beneficio exclusivo de los participantes del grupo sin tener en consideración o sin contrarrestar las desigualdades que se dan en un sentido más amplio.

Tampoco son inmunes al mecanismo de predominio[49] y monopolio.[50] Por ejemplo, se tiene el caso de las sectas, confesiones o cofradías religiosas que históricamente impusieron sus principios y dogmas a la comunidad política de manera intolerante; es decir, saltándose los procesos normales de deliberación y participación social amplia. Asimismo, puede citarse el predominio actual de los consorcios económicos frente al cada vez más menguado poder político estatal e impotente presión de los grupos sociales.

Del mismo modo, esas asociaciones no están preparadas para afrontar la exclusión social. Es muy frecuente que una clase marginada no halle espacio de participación en los grupos ya establecidos socialmente. Se hace referencia a los inmigrantes, a los indocumentados, a los desempleados, a los clasificados de peligrosos, los sin trabajo; en otras palabras, "aquellos que salen perdiendo en todas las esferas, como víctimas".[51] En el pensamiento walzeriano, la exclusión es una consecuencia del estado de injusticia; por eso, cuando se protesta contra ella, se distribuye mejor la esfera política.

A estos reales y potenciales problemas que determinan a la sociedad civil habría que añadir que muchos grupos que la integran no cuentan con recursos suficientes para el buen desenvolvimiento de sus actividades, por lo que necesitan del apoyo oportuno y efectivo del Estado. Ampliemos un poco más este punto con las palabras del propio Walzer:

> Los tipos de asociaciones a los que aspiramos con mayores ansias rara vez son rentables desde el punto de vista económico. Los equipos que requieren resultan costosos, la autonomía que proponen está amenazada por el mercado, los servicios que organizan no generan un beneficio cuantificable. De todas formas, sobrevivirán, ya que responden a profundas necesidades humanas,

---

[49] Walzer entiende por predominio el "camino para usar los bienes sociales, que no está limitado por los significados intrínsecos de éstos y que configura tales significados a su propia imagen" (M. Walzer, *Las esferas de la justicia…,* p. 24). Expresado en otros términos, el predominio sería la situación en que ciertos individuos poseedores de un tipo de bien pueden transformarlo de manera sistemática en otros, afectando así a otros grupos.

[50] El monopolio, de acuerdo con Walzer, "representa un medio de poseer o controlar los bienes sociales con el fin de explotar su predominio" (*ibidem*).

[51] M. Walzer, *Pensar políticamente…*, p. 145.

> aunque no podrán desarrollarse mucho más ni lograr que participe un mayor número de personas en el día a día. Tampoco conseguirán contribuir a que los excluidos puedan socorrerse a sí mismos, o, al menos, no podrán hacerlo mientras no se adopte una decisión política en su favor y mientras el Estado universal no decida sellar una alianza con la particularidad y la diferencia.[52]

La relación entre la sociedad civil y el Estado ha estado signada, históricamente, por la fragilidad y el conflicto, pero, para Walzer, lo principal es que ambas partes cumplan sus funciones. El Estado es "el terreno o el ruedo limitado dentro del cual se distribuye un muy valorado bien social (el poder político)".[53] Es un bien entre los demás bienes.[54] Es, además, el espacio de protección de los derechos humanos básicos. La sociedad civil debe instaurar límites a ese Estado para que no expanda, excesivamente, su poder político, que no ejerza dominación sobre las otras esferas sociales. Esta interrelación sólo se da en un sistema democrático, porque es el que permite que la responsabilidad se distribuya socialmente.[55]

Con todo lo dicho hasta aquí, pienso que tenemos suficientes elementos para entrar ahora a presentar lo que consideramos los aportes más significativos de Walzer. En torno del concepto de ciudadanía habría que decir que este filósofo efectúa una síntesis novedosa, entre la tradición griega y romana, entre el comunitarismo y el liberalismo; es decir, ha relacionado la participación, la identidad colectiva, el interés por lo público, la solidaridad con los derechos individuales, la libertad individual para elegir los proyectos y las asociaciones y la tolerancia. De esa manera, intenta superar tanto el individualismo o atomismo social como los contextualismos radicales.

De igual modo, consideramos que Walzer ha contribuido enormemente en la reactualización del concepto de sociedad civil; le otorgó originalidad y fuerza. Su propuesta busca superar las concepciones tradicionales como la hegeliana-arendtiana y la marxista que, por una parte, veían a la *civil society* como una esfera social diferente de la familia y del Estado,

[52] M. Walzer, *Guerra, política y moral*, p. 130.

[53] M. Walzer, *Pensar políticamente…*, p. 148.

[54] En el pensamiento walzeriano los conceptos de bienes y de distribución tienen un sentido amplio. Se refiere tanto a los materiales como a los simbólicos, a los roles, a los castigos, a los lugares, a los valores espirituales, en fin, a todos los que pueden distribuirse en una pluralidad de criterios: "el mérito, la calificación, la cuna, la sangre, la amistad, la necesidad". M. Walzer, *Las esferas de la justicia…,* p. 18. En este aspecto, Walzer se diferencia de la teoría de Rawls. Para este último, sólo existen los bienes primarios al momento de establecer los criterios de justicia distributiva, pero, además, fija un único parámetro de distribución: la imparcialidad. *Cfr*. Adela Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 83.

[55] *Cfr*. M. Walzer, *Guerras justas e injustas*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 396.

cuyos miembros eran personas privadas —Arendt—,[56] egoístas, centradas en sus intereses y en la satisfacción de sus necesidades —Hegel—[57] y, por otro lado, se le consideraba como el mundo de las relaciones sociales conflictivas “que constituyen la base real sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política” —Marx—.[58] Cabe señalar que Walzer reconoce el valor de estas visiones, no las pone en entredicho, pero las considera insuficientes. Por eso dirá que la sociedad civil

> es de hecho, el ámbito de la fragmentación y se ajusta mejor al concepto liberal de la política que al punto de vista comunitarista: los ciudadanos se dispersan y prosiguen por separado la consecución de sus intereses. Sin embargo, la sociedad civil actual también es un ámbito de cooperación, un espacio donde los ciudadanos aprenden a trabajar juntos en pos de sus intereses comunes. Y esa procura compartida de sus intereses les fuerza a entrar en el terreno político en el más amplio sentido; les prepara y les pide, al menos de vez en cuando, que desempeñen el papel de ciudadanos.[59]

Entonces, tenemos que, en la teoría política walzeriana de la sociedad civil democrática, se compaginan los intereses individuales y los colectivos; se da cabida a la fe, a las preferencias culturales o familiares, a las ideologías; se tiene en cuenta la creatividad, la imaginación y todo tipo de iniciativa; fluyen simultáneamente lo económico, lo laboral y lo político. En fin, se estructura, dialécticamente, lo mejor del liberalismo y del comunitarismo.

A modo de conclusión

Pensamos que las aportaciones de H. Arendt y M. Walzer son significativas dentro de la discusión actual en torno de los temas de ciudadanía y sociedad civil. Lo afirmamos, porque ambos autores han reactualizado dichos

[56] Como vimos, en la primera parte de este artículo, la sociedad civil es, para Arendt, el ámbito de lo privado, de la actividad económica y no de la libertad. Walzer tiene una opinión diferente. Sostiene que los ciudadanos están “más profundamente implicados en la economía que en la comunidad política” y que “el trabajo, aunque parte de una necesidad, adquiere un valor propio, que se expresa en el compromiso con una carrera, en el orgullo por la labor bien hecha, en el sentimiento de compañerismo en el lugar de trabajo. Todos estos son valores que compiten con los de la ciudadanía”. M. Walzer, *Pensar políticamente…,* p. 181.

[57] *Cfr*. Georg W. F. Hegel, *Filosofía del derecho,* Eduardo Vázquez [trad.], Caracas, Ediciones de la Biblioteca de la UCV, 1976, pp. 210-255.

[58] Noberto Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 46.

[59] M. Walzer, *Guerra, política y moral…*, p. 166.

conceptos considerando su pertinencia en tiempos en que la sociedad se caracteriza por la complejidad, el pluralismo, la incertidumbre, tiempos que han sido designados como "líquidos" por el sociólogo Zygmunt Bauman.

Aunque los dos pensadores comparten la tradición hegeliana en cuanto al significado de la sociedad civil —como el ámbito de la vida privada o de la fragmentación social— y, también, el legado de la cultura grecorromana en relación con el republicanismo cívico que encierra el concepto de ciudadanía, sus reflexiones al respecto incluyen nuevos y polémicos aspectos. En primer lugar, tenemos que los dos han planteado, más allá de sus diferencias, la necesidad de trascender la concepción tradicional de la sociedad civil y hablar más bien de comunidad política —Arendt— y de ciudadanía compleja —Walzer—. Estas propuestas teóricas persiguen, como vimos, colocar el énfasis en la esfera de la *polis*, en la formación ciudadana, en la participación plural y activa de los integrantes de una comunidad, sea local o internacional.

En segundo término, estos filósofos, fieles a la tradición de los antiguos, han insistido en que lo público es el espacio fundamental para el ejercicio de la libertad positiva: la que se traduce en la capacidad de trascender creativamente lo dado y en la decisión para pertenecer a diferentes grupos que no se configuran, exclusivamente, desde la perspectiva de una identidad cultural, racial o nacional, sino como expresión de la pluralidad. Por otra parte, en la esfera pública se dan los procesos deliberativos y de acuerdos, para la conquista de la vida buena y para la felicidad (*eudaimonía*).

Para finalizar, queremos mencionar que, tanto Arendt como Walzer, no se propusieron dar una teoría holística —*a la* Hegel o *a la* Marx— al abordar los tópicos analizados en este artículo. Tampoco se plantearon dar respuestas definitivas. Sus propuestas ético-políticas son fragmentarias, abiertas a la discusión, e incluso, en algunos momentos, son sugerentes esbozos. Sin embargo, persiguen aproximarse filosóficamente a la nueva realidad con conceptos que, no obstante su raigambre tradicional, se asumen semánticamente distintos para impedir su desgaste y estereotipo. En el fondo, se preocupan por los nuevos y complejos desafíos que los hombres en "tiempos de oscuridad" tienen colectivamente.

CIUDADANÍA Y PODER POLÍTICO. LOS RETOS DEL MODELO ARENDTIANO DE ESPACIO PÚBLICO

María Teresa Muñoz Sánchez*

RESUMEN: Este artículo gira en torno a los dos conceptos anunciados en el título: ciudadanía y poder político. A partir de una lectura de la obra de Hannah Arendt, se defiende una reconceptualización de ambas nociones que nos permitiría alcanzar una democracia participativa. La ciudadanía se entiende como autocontrol participativo del poder, esto es, con la capacidad de autogobierno de los sujetos mediante la participación activa en la esfera pública.

ABSTRACT: This article revolves around the two concepts in the title announced: citizenship and political power. From a reading of the work of Hannah Arendt, it defends a reconceptualising of both notions that would enable us to achieve participatory democracy. Citizenship is understood as active participatory self-management of power, that is, as the capacity of self-government of the subjects through their participation in the public spheere

Palabras clave
Esfera pública, democracia

Keyword
Public Spheere, Democracy

> El gesto de volver a la pregunta por el sentido de la política es inseparable de la convicción de que, afortunadamente, pensar no es prerrogativa de unos pocos, sino una facultad siempre presente en seres que nunca existen en singular y se caracterizan por su esencial pluralidad.
>
> *Fina Birulés*

A continuación, me propongo concentrar estas reflexiones en torno de la pregunta ¿cómo deberíamos entender la ciudadanía y el poder político cuando nuestra meta es una democracia participativa? La respuesta a este cuestionamiento no puede fincarse en un concepto de ciudadanía entendida como una identidad entre otras ni como la identidad dominante que se impone a otras. Tampoco pensando el poder como una forma de dominación. Desde la lectura de la obra arendtiana que voy a defender, la ciudadanía tendría que considerarse como un principio de articulación, incluso de cooperación,[1] fincado en la pluralidad. Y el poder tendría que conceptualizarse como capacidad de actuar de manera concertada.

Antes de comenzar esta reflexión, es pertinente aclarar que ciudadanía es un concepto de múltiples dimensiones: sin duda, tiene una legal, pero representa, además, un ideal político igualitario y una referencia normativa para las lealtades colectivas. En principio, implica una relación de

* Área de Posgrados, Investigación y Educación Continua, Universidad Intercontinental, México.

[1] De acuerdo con Axel Honneth, existen dos importantes teorías sobre la democracia que son verdaderos intentos contra el liberalismo político: a una la llama "procedimentalismo" y consiste en la concepción de Habermas, quien considera que para reactivar el proceso de la formación democrática de la voluntad sólo es necesario un procedimiento justificado moralmente; a la otra, "republicanismo" y en ella contempla la construcción teórica de Hannah Arendt, la define orientada por el ideal clásico de la ciudadanía, donde el tratamiento intersubjetivo de los asuntos comunes constituye un objetivo esencial de la vida de sus miembros. *Vid.* "La democracia como cooperación reflexiva. John Dewey y la teoría de la democracia del presente", *Estudios políticos*, núm. 15, jul.-dic., 1999, pp. 81-116.

pertenencia con una determinada *politeia* (o comunidad política), una relación asegurada en términos jurídicos y, asimismo, denota una forma de participación activa en los asuntos públicos. Bien podemos afirmar que se trata, por un lado, de una condición de *status*[2] y, por otro, de una práctica política. No voy a atender aquí todas estas aristas del concepto, aunque es claro que en el debate sobre la ciudadanía confluyen y se enfrentan al menos dos lenguajes políticos diferentes: bien como "condición legal" (la plena pertenencia a una comunidad política particular), asunto del que se ha ocupado en extenso el liberalismo, o como "actividad deseable" (vinculada con la participación en el destino de la comunidad política), tema más cercano a las preocupaciones del republicanismo. Para los liberales, la ciudadanía representaría el estatuto jurídico que sirve de soporte para el conjunto de derechos que pueda disfrutar un individuo. Por su parte, la ciudadanía, en la acepción republicana, gira en torno del asunto de las *virtudes públicas* o, lo que es lo mismo, se cifra en un discurso sobre las virtudes del buen ciudadano, definidas como un conjunto de predisposiciones hacia la participación en los asuntos de vida en común.[3] Desde esta última perspectiva, para el caso de Hannah Arendt, la ciudadanía se identifica con el autocontrol democrático; esto es, con la capacidad de autogobierno de los sujetos mediante la participación activa en la esfera pública. Tal capacidad se asocia, desde las primeras obras de la autora, con la noción de identidad. De ello me ocuparé *in extenso* en el primer apartado de este artículo. Al mismo tiempo, va desarrollando una noción de poder comunicativo que relaciona con el ejercicio de la libertad política, de lo cual trataré en el segundo apartado.

---

[2] Un texto canónico con relación a la ciudadanía es el de Marshall "Ciudadanía y clase social", publicado originalmente en 1950. He aquí su ya clásica definición: "La ciudadanía es aquel estatus que se concede a los miembros de pleno derecho de una comunidad. Todo el que lo posee disfruta de igualdad tanto en los derechos como en las obligaciones que impone la propia concesión", *vid.* Thomas Humphrey Marshall y Tom Bottomore, *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza, 1998, p. 37. La ciudadanía equivale, pues, al *status* legal que recopila los derechos que el individuo puede hacer valer frente al Estado. En la concepción de Marshall, los derechos sociales serían los que posibilitan la integración de los sujetos más desfavorecidos a la corriente principal de la sociedad para ejercer plenamente sus derechos civiles y políticos. Esta idea contribuyó en mucho a la reconciliación del pensamiento socialdemócrata con la noción liberal de los derechos.

[3] Dentro de la tradición republicana, se dan cita corrientes diversas que se relacionan con el pensamiento democrático de maneras incluso contrapuestas, que van desde un elitismo político hasta un radicalismo democrático. Republicanos comprometidos con la independencia norteamericana no ocultaban su recelo frente a las asambleas populares y preconizaban medidas institucionales contramayoritarias, como bien señala Hannah Arendt en *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 1988.

En seguida, me daré a la tarea de presentar la concepción arendtiana de ciudadanía con el objetivo de defender que este concepto nos permite postular un modelo de democracia participativa que superaría algunos de los callejones sin salida de la democracia representativa liberal; el principal de ellos: la pérdida real de poder de los ciudadanos. Repensar la alternativa arendtiana de ciudadanía republicana, participativa y democrática supone revisar el problema del poder en tanto, entendido como dominación, terminaría devorando la soberanía.

Ciudadanía: identidad política y pluralidad

> La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá.
>
> *Hanna Arendt*

Para Arendt, la identidad propia del individuo pone de manifiesto su condición de ciudadano; a saber, la capacidad de aparecer en el espacio público, actuando. La auténtica identidad no es un dato de nuestra historia natural; por el contrario, es un artificio. Arendt distingue entre el hombre natural, un sujeto que está al margen del cuerpo político, y el ciudadano. En la esfera privada, los hombres disponen de una identidad natural, lo dado, pero ella no los diferencia, no los hace singulares. El sujeto revela su singularidad sólo por medio de la acción y el discurso en la esfera pública. Mediante la acción, los ciudadanos devienen políticamente iguales al tiempo que únicos en tanto su identidad —propia, singular y que, por ello, los hace distintos unos de otros—, se *muestra*, se *construye, aparece* en el espacio público. Lo que se expone en el espacio público es la singularidad del sujeto en su actuación. "Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia".[4]

La aparición en el espacio público supone la construcción de una identidad que viene dada por el reconocimiento de nuestra singularidad que hacen los otros. Pero, vayamos más despacio, revisemos, aunque sea someramente, algunos textos arendtianos: en una de las primeras obras

[4] H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 203. En adelante, esta obra se consignará *CH*, seguido del número de página.

que escribió, la biografía de Rahel Varnhagen,[5] hallamos un concepto que permite conocer el contexto conceptual de la idea de identidad y, con ello, también el de la noción de ciudadanía; se trata de la categoría de paria.[6] Ésta se aplica a aquellas personas que sufren una situación social de exclusión, como Rahel, mujer judía empujada a la asimilación. Los parias son excluidos que no pueden desarrollar su identidad debido a que se cultiva en lo público y carecen —Arendt está pensando en los judíos, pero hoy podemos pensar en otros excluidos, nuestros excluidos: los refugiados, los emigrantes sin papeles, los exiliados, etcétera— de espacio público. Están faltos de un mundo común en el cual cultivar la propia identidad. En la esfera privada, los hombres disponen de una identidad natural —lo dado—, pero ésta, como ya se señaló, no los diferencia, no los hace singulares. Como indiqué más arriba, sólo a través de la acción y el discurso en la esfera pública el sujeto revela su singularidad.

En esta obra, aparece, además, la figura del *parvenu* (advenedizo), aquel que, habiendo nacido en un ámbito, desea acceder a otro, renunciando a juzgar de modo crítico las normas que estructuran el círculo al que anhela incorporarse. Éste sería el caso de Rahel durante todo el periodo de su vida adulta en que estuvo dispuesta a renunciar al cultivo de su identidad para asimilarse incondicionalmente. Arendt distingue aquí entre aquellos parias sociales que, alentados por la asimilación, actúan en el terreno social y se convierten en advenedizos —*parvenus*—, y aquellos que tratan de conquistar un lugar en el mundo transformándose en parias conscientes. Tal sería el caso de Rahel Varnhagen al final de sus días.

El paria consciente, entonces, es aquel que se plantea su entrada en la esfera pública reconociendo su diferencia. De esta forma, saca a la luz su identidad y la plantea como un asunto no de mero triunfo social, sino de reconocimiento político. "Así, en Arendt, el paria consciente se pre-

[5] Arendt escribió este libro en Berlín, entre 1929 y 1933, y lo terminó en el exilio en París en 1938; sin embargo, no fue publicado hasta 1958, en Londres, con el subtítulo de "La vida de una judía": *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewes*, Londres, East and West Library. En Estados Unidos, aparecería hasta 1974, con una significativa modificación en el título: *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman,* Nueva York, Hoarcourt Brace Jovanovich, 1974. Ésta es la versión que sirvió para la traducción española que se usará en este texto: H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, Madrid, Lumen, 2000.

[6] De este concepto se ha ocupado Seyla Benhabib en un intento de recuperar a Arendt de las críticas hechas desde el feminismo; *vid.* "La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt", en Fina Birulés [comp.], *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 97-115; también, Cristina Sánchez, "Paria o ciudadana del mundo", en Manuel Cruz y F. Birulés [comps.], *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, pp. 17-37. Imprescindible, sin duda, es el primer capítulo, "The conscious Pariah as Rebel and Independent Thinker" de Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Massachusetts, MIT, 1996.

senta como un rebelde configurando un pensamiento resistente contra la uniformidad y la homogeneidad".[7] Es más, la condición de *outsider* del paria le permite la libertad de ser un pensador o pensadora independiente, un pensador no limitado por dogmas ni ideologías.[8] El rasgo fundamental del paria consciente es que rechaza la condición que se le impone desde la sociedad y *se muestra*, *aparece.*[9] De este modo, recupera el espacio del que su condición de paria, impuesta por los otros, le había privado.[10] La imposibilidad de aparecer en público lo despojaba de realidad. En términos políticos, no aparecer es carecer de identidad.[11]

En su temprana biografía sobre Rahel Varnhagen, hallamos ya la noción de identidad construida desde el esfuerzo heroico por aparecer ante los otros. Ser con los otros desde su singularidad; éste es el rasgo principal del paria consciente del que Arendt nos habla.

Las figuras del paria y del paria consciente no volverán a aparecer en los textos maduros de Arendt. Su preocupación posterior se dirige a rescatar los momentos de participación colectiva en la Modernidad y el concepto de ciudadano es el preponderante, poniéndose, así, de manifiesto el estrecho vínculo entre la identidad y la ciudadanía.[12]

En *La condición humana*, vincula el asunto de la identidad con la distinción público-privado: "La función del ámbito público es, en Arendt,

---

[7] C. Sánchez, *op. cit.,* p. 35. Sánchez sostiene, en este breve ensayo, que la noción de paria consciente podría suavizar la tajante distinción entre espacio público y privado. El paria consciente sería una especie de sujeto fronterizo.

[8] De acuerdo con Richard Bernstein, éste es el rasgo esencial también de la vida de Arendt: "ella nunca estuvo tentada por 'pertenecer' a la sociedad; nunca quiso ser la 'judía excepcional'; nunca exhibió ninguna tendencia advenediza […] Como su héroe, Bernard Lazare, ella argumentó intensamente que la única respuesta apropiada al antisemitismo, el único camino en el cual los judíos podían asumir su responsabilidad política, era pelear por sus derechos *como judíos*". R. J. Bernstein*, op. cit.,* p. 180. (La traducción de todas las referencias a esta obra es mía.) En 1972, en un *symposium* dedicado a su obra, Arendt afirma: "Verás, con el asunto político tuve una cierta ventaja. Yo, por naturaleza, no soy un actor [...] aun así tuve esta ventaja de ver algo desde fuera. Incluso a mí misma desde fuera". Cit. por Bernstein, *op. cit.,* p. 42.

[9] En su artículo "The Jew as Pariah: A Hidden Tradition", publicado en 1944, Arendt ofrece un catálogo alternativo al rol de *parvenu*. *Cfr.* Hanna Fenichel Pitkin, *The attack of the Blob. Hanna Arendt's concept of the social,* Chicago, Chicago University Press, pp. 62 y *ss.*

[10] En "El judío como paria", Arendt advierte: "En contraste con sus hermanos no emancipados quienes aceptan automática e inconscientemente su estatus de paria, el judío emancipado debe despertar y percatarse de su posición y consciente de ella rebelarse en su contra". H. Arendt, "The Jew as Pariah: A Hidden Tradition", p. 76, cit. por H. Pitkin, *The attack of the Blob*, *op. cit*, p. 64. La traducción es mía.

[11] *CH*, p. 203.

[12] *Cfr*. C. Sánchez, "Hannah Arendt como pensadora de la pluralidad", *Intersticios*, Universidad Intercontinental, México, año 10, núm. 22-23, 2005, pp. 101-117.

iluminar los sucesos humanos al proporcionar un espacio de apariencias, un espacio de visibilidad, en que hombres y mujeres pueden ser vistos y oídos y revelar mediante la palabra y la acción *quiénes* son".[13] De esta manera, el espacio público se presenta como un ámbito que "tiene el carácter de un 'espacio de aparición', en el que cada individuo, mediante sus actos y palabras, se presenta ante sus pares y, gracias a ello, le es reconocida una identidad propia (el reconocimiento de la igualdad entre los ciudadanos se manifiesta en el derecho compartido de expresar y reafirmar la propia identidad frente a los otros)".[14] Se trata de afirmar la identidad propia gracias al reconocimiento, no a la adhesión acrítica a las normas del espacio o círculo cuyo acceso se anhela. A diferencia del *parvenú* y el conformista, en el ámbito político la figura emergente es el héroe, quien no es más (ni menos) que el hombre libre, el ciudadano. Al respecto nos dice: "El héroe que descubre la historia no requiere cualidades heroicas; en su origen la palabra 'héroe' […] no era más que un nombre que se daba al hombre libre […] La connotación de valor, que para nosotros es cualidad indispensable del héroe, se halla ya en la voluntad de actuar y hablar, de insertar el propio yo en el mundo y comenzar una historia personal".[15]

Siguiendo la tradición griega, Arendt concibe la acción y el lenguaje como las actividades constitutivas del núcleo de la política y deposita en ellas la dignidad que diferencia al hombre de los animales. En el momento de su nacimiento, todo individuo dispone de una identidad "natural", pero ella no es la que lo hace propiamente humano. La aparición en el espacio público dota al sujeto de identidad, una identidad como ciudadano. Así, la política se entiende como una actividad que permite a cada individuo construir y desarrollar su identidad mediante sus acciones y discursos; presentarse ante los otros como un sujeto poseedor de una identidad propia que debe ser reconocida por ellos. De manera que identidad y ciudadanía son categorías que en la ontología política arendtiana se coimplican.

Ahora bien, esta identidad ganada a través del esfuerzo heroico de aparición no supone una determinación de la acción. Para Arendt, la acción es ilimitada y no revelada al actor debido a que los seres humanos actuamos en medio de una gran red de relaciones sociales y, por lo tanto, cada acto influye en muchos otros a través de esas relaciones de manera distinta. "En la realización interpersonal de la acción, cualquiera puede fracasar, y si un individuo pierde o sale victorioso no está sólo en sus manos decidirlo, sino también en las del público interactuante. Sin embargo, la soberanía que

[13] F. Birulés, "Introducción", *¿Qué es la política?,* Barcelona, Paidós, 1997, p. 21.

[14] Enrique Serrano, *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt. La definición de lo político*, México, Interlínea, 1996, p. 98.

[15] *CH*, p. 210.

pide el sujeto autócrata pasa a formar parte de una comunidad que, por su parte, pierde todo poder cuando reprime con violencia la capacidad de actuar y el derecho del individuo a disentir críticamente."[16]

Así, el gran acierto de Arendt consiste en situar la acción política en medio de un entramado de relaciones humanas, las cuales permiten que la realización de la acción política sea necesariamente la de la condición humana de la pluralidad: "la pluralidad hace referencia a la construcción que hacemos de nosotros mismos por medio de nuestras acciones y discursos, a nuestro esfuerzo deliberado por manifestarnos ante los demás como un 'quién' con una historia detrás, no como un 'qué'. La pluralidad tiene que ver, entonces, con la manera en que aparecemos ante un público, y esto supone, ante todo, la voluntad, la iniciativa de querer ser vistos y oídos por los demás".[17]

La filósofa se interesa por recuperar el mundo común como categoría política frente a la privatización de la vida ciudadana, pero con la ventaja frente al republicanismo clásico de que este mundo común se entiende permeado de pluralidad.[18] Tal pluralidad significa que los asuntos humanos están en un continuo flujo debido a la incesante irrupción de nuevos sujetos y nuevas iniciativas. Ahora bien, es importante no confundir los planteamientos arendtianos con el pluralismo político de las democracias representativas. Arendt entiende el espacio público como un ámbito permeado de diversidad, lo cual significa un espacio para la expresión de las identidades diversas y para la comunalidad, no un espacio donde meramente conviven, se toleran, individuos distintos.

Enfatizar debidamente tanto el concepto de identidad como el de pluralidad nos permite defender que, para la filósofa, la ciudadanía no se asocia con una determinada relación de pertenencia, sea a un linaje o a una etnia, ni con el dominio de una lengua ni con un lugar de nacimiento, sino que, en esencia, se relaciona con el hecho de compartir una vida en común en el marco de una comunidad política.[19] Como bien señala Maurizio Asserin D´Entrèves:

---

[16] Hauke Brunkhorst, "Cuestiones públicas: el republicanismo moderno en la obra de Hannah Arendt", *Sociológica*, año 16, núm. 47, sep.-dic., 2001, pp. 46-64.

[17] C. Sánchez, *op. cit.*, p. 113.

[18] Con cierta base histórica, suele presentarse la propuesta republicana como una perspectiva normativa y excluyente, como un planteamiento político que implica un espacio público clausurado y homogéneo. Desde estos planteamientos, sería igualmente difícil asumir el universalismo moral contemporáneo expresado en los derechos humanos. En la variada tradición republicana, hay autores ciertamente que responden a este cliché negativo. Entre ellos se hallarían algunos pronunciamientos de Rousseau, que adolecen de un espíritu exclusivista. Como veremos, no puede aplicarse a la propuesta arendtiana.

[19] *Vid.* Carlos Kohn, "El derecho a tener derechos. Los fundamentos de la violencia

> Arendt fue en realidad una profunda defensora del constitucionalismo y del gobierno de la ley (*rule of law*), de los derechos fundamentales del individuo [...] y una crítica radical de toda forma de comunidad política fundada en el vínculo de las costumbre o de la tradición, o basada en su identidad religiosa, étnica o racial. El pensamiento político de Arendt no puede, en este sentido, ser identificado ni con la tradición liberal ni con las tesis avanzadas de ciertos críticos del comunitarismo, en particular Mac Intyre y Sandel. Arendt no concibe la política como un instrumento para la satisfacción de preferencias individuales, ni como modo para integrar a los individuos en torno a una sinagoga o una exclusiva concepción del bien. Su concepción de la política se basa sobre todo en su idea de la ciudanía activa, el valor y la importancia de la participación cívica y la deliberación colectiva sobre todos los asuntos que conciernen a la comunidad política. La tradición del pensamiento político con la cual Arendt se identifica es aquella del humanismo cívico, presente en los escritos de Aristóteles, Maquiavelo, Montesquieu, Jefferson y Tocqueville.[20]

La referencia no es, pues, la pertenencia a una nación —entendida en su sentido prepolítico de comunidad de historia, lengua y tradiciones culturales—, sino, como ya se ha indicado, la integración en una *politeia*.[21]

Así, tenemos dos rasgos centrales de la noción de ciudadanía: la identidad, entendida en términos políticos; esto es, como aparición en el espacio público, y la pluralidad, como conjunto de singularidades que comparten un mundo común. Ambas se entienden como condiciones de posibilidad de la acción; en definitiva, de la política. En concreto, la pluralidad humana es la condición de posibilidad del poder en la medida en que éste brota dondequiera que la gente se une y actúa en concierto. El poder resulta ser un fenómeno impredecible e inestable que depende del acuerdo temporal, de lo que Arendt denomina el "consenso cortejado".[22] Pero "no se trata

---

política según Hannah Arendt", en María Teresa Muñoz [comp.], *Pensar el espacio público*, México, Universidad Intercontinental, 2011, pp. 51-74.

[20] Maurizio Passerin D´Entrèveres, "La teoría della citta dinanza nella filosofía politica di Hannah Arendt",*Working Paper,* Barcelona, núm. 102, 1995. La traducción es mía.

[21] Con respecto a la nación, Arendt escribe: "La nación representa el 'medio' en que el hombre nace, una sociedad cerrada a la que se pertenece por derecho de nacimiento. El Estado [...] es una sociedad abierta, que rige sobre un territorio en que su poder protege la ley y la hace. Como institución legal, el Estado sólo conoce ciudadanos, no importa de qué nacionalidad; su orden legal está abierto a todo el que dé en vivir en su territorio". H. Arendt, "La nación", *Ensayos de comprensión 1930-1954,* Madrid, Caparrós, 2005, pp. 255-260; para la cita, p. 257.

[22] Sobre el concepto de "poder comunicativo"en H. Arendt, *vid.* C. Kohn, "Solidaridad y poder comunicativo: la praxis de la libertad en la filosofía política de Hannah Arendt", *Res Publica*, núm. 5, pp. 73-92.

de conseguir un consenso con miras a alcanzar determinados objetivos previamente fijados. Más bien, ocurre que el consenso y el acuerdo son fines en sí mismos, y así lo entienden todos los que están implicados".[23] El poder es un fin en sí mismo, y se manifiesta como protección y promoción de la libertad a través del consenso y la acción.

De nuevo, voy demasiado rápido. Veamos.

El poder

El concepto de poder en la ontología política que Arendt nos ofrece en *La condición humana* es un atributo de la acción, caracterizado por ser siempre pensado en términos de comunalidad. El concepto de poder que defiende la filósofa se entiende como *poder-hacer*, como capacidad de una comunidad de personas y no se caracteriza como *poder sobre* la voluntad de otras personas; es decir, no es un poder como dominación. La judía nos presenta una noción de poder como capacidad colectiva para la realización de fines y no como capacidad de dominación basada en la posesión de los *medios de coacción física*. En *La condición humana,* afirma que "El poder [...] sólo es posible donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales [...] surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan".[24] El poder del individuo radica en su capacidad para construir su mundo;[25] dicho poder puede ser desencadenado tanto en favor como en contra de la comunidad. Sin embargo, el poder de la comunidad que genera el conjunto de ciudadanos en cada acción actual consiste en evaluar, en su calidad de espectadores reflexivos, los actos y tomas de posición innovadores, desviantes y negadores, en otorgar consentimiento y proferir elogios o increpar al actor con crítica y desprecio.[26]

En su ensayo *Sobre la revolución*, Arendt reitera el enunciado básico de su teoría del *poder comunicativo*, haciendo énfasis en los compromisos horizontales garantizados por la pluralidad de opiniones. Distingue nítidamente entre el *contrato social* y el *contrato mutuo:* el primero es suscrito entre una sociedad y su gobernante, consiste en un acto ficticio e imagina-

[23] Joseph M. Esquirol, "En la encrucijada de la política: poder frente a violencia y dominio", en M. Cruz y F. Birulés [comps.], *op. cit.* p. 54.

[24] *CH*, p. 223.

[25] *Cfr.* H. Arendt, "Sobre la violencia", *Crisis de la república*, Madrid, Taurus, 1988, p. 181.

[26] *Cfr.* H. Brunkhorst, *op.cit.*, pp. 46-64. No puedo dejar de pensar, al escribir estas líneas, en la llamada primavera árabe. Son las manifestaciones, las protestas, las rebeliones, los momentos en que más claramente se expresa el poder de la ciudadanía.

rio en el cual cada miembro entrega su fuerza y poder aislado para constituir un gobierno; lejos de obtener un nuevo poder, cede su poder real y se limita a manifestar su "consentimiento" a ser gobernado. En cambio, el segundo, por medio del cual los individuos se vinculan para formar una comunidad, se basa en la reciprocidad y presupone la igualdad. Su "contenido real es una promesa y su resultado una 'sociedad' o 'coasociación', en el antiguo sentido romano de *societas,* que quiere decir alianza. Tal alianza acumula la fuerza separada de los participantes y los vincula en una nueva estructura de poder en virtud de 'promesas libres y sinceras'".[27]

Ahora bien, aunque Arendt afirma categóricamente que el poder no puede ser reducido a instrumento, no tiene carácter de "medio" a disposición de algún "fin"; admite que es innegable que los gobiernos utilicen el poder para alcanzar metas. Pero "la estructura del poder en sí mismo *precede y sobrevive* a todos los objetos [a todas las metas], en forma que el poder, lejos de constituir los medios para llegar a un fin, es realmente la verdadera condición que permite a un grupo de personas pensar y actuar en términos de categorías medios-fin".[28] El poder es un fin o bien en sí mismo, "inherente a la existencia misma de las comunidades políticas".[29] Desde ese punto de vista, el concepto de poder está en estrecha relación con el de legitimidad, como nos sugiere la siguiente cita de la autora: "todas las instituciones políticas son manifestaciones y materializaciones del poder; se petrifican y decaen tan pronto como el poder vivo del pueblo deja de apoyarlas".[30]

En "Sobre la violencia", encontramos una distinción fundamental entre justificación y legitimación. "El poder surge allí donde las personas se juntan y actúan concertadamente, pero deriva su legitimidad de la reunión inicial más que de cualquier acción que pueda seguir a ésta. Cuando se ve desafiada, la legitimidad se basa en una apelación al pasado mientras que la justificación se refiere a un fin que se encuentra en el futuro. La violencia puede ser justificable, pero nunca será legítima. Su justificación pierde plausibilidad cuanto más se aleja en el futuro el fin propuesto".[31] De este modo, Arendt separa la idea de poder de las de dominación y violencia.

De acuerdo con la lectura que Arendt ofrece en "Sobre la violencia", a lo largo de la historia de la teoría política, se ha venido sosteniendo una identificación entre poder político y violencia legítima. El supuesto de esta tesis es, según la filósofa, un prejuicio, a saber, la dominación representa el

[27] H. Arendt, *Sobre la revolución,* p. 232.
[28] H. Arendt, "Sobre la violencia", p. 153. Las cursivas son mías.
[29] *Ibidem,* p. 154.
[30] *Ibidem,* p. 143.
[31] *Ibidem,* p. 154.

problema central de los asuntos políticos. Por el contrario, a su juicio, la cuestión esencial de los asuntos políticos es la fundación e institucionalización de un espacio público que permita el ejercicio del poder y la libertad política en pluralidad. En efecto, el poder político constituye el asunto eje de la política; pero el poder entendido como la capacidad de actuar juntos. Así lo afirma en el siguiente pasaje:

> A diferencia de la fuerza, que es atributo de cada hombre en su aislamiento frente a los demás hombres, el poder sólo aparece allí y donde los hombres se reúnen con el propósito de realizar algo en común, y desaparecerá cuando, por la razón que sea, se dispersen o se separen. Por lo tanto, *los vínculos y las promesas, la reunión y el pacto* son los medios por los cuales el poder que brotó de su seno durante el curso de una acción o empresa determinada, puede decirse que se encuentran en pleno proceso de fundación, de constitución de una estructura secular estable que dará albergue, por así decirlo, a su poder colectivo de acción.[32]

Arendt reconoce la asiduidad con que poder y violencia aparecen ligados. Y, sin embargo, critica la identificación que a lo largo de la historia de la teoría política se ha venido dando entre poder y violencia.[33] Sostiene, asimismo, que lo que ha malogrado la política ha sido el uso de la fuerza y de la violencia, instrumentalizada siempre por una autoridad. Es esta última la que despoja del poder a los hombres. La violencia aparece donde el poder se halla en peligro; pero, abandonada a su propio impulso, conduce a la desaparición del poder.[34] Puede destruir el poder, mas nunca puede generarlo; en la medida que resulta imposible sustituir el poder por la violencia, se pone de manifiesto la naturaleza diferente de estos conceptos; es más, destaca su carácter contrario: se da entre ellos una relación inversamente proporcional. Cuando el poder que sustenta a un

[32] H. Arendt, *Sobre la revolución*, pp. 179-180.

[33] En el año 1976, Jürgen Habermas enfatizaba con afán crítico que aquello a lo que Arendt denomina violencia (*Gewalt*) es lo que en la tradición —desde Weber hasta Talcott Parsons— se ha entendido como poder: la eficacia de imponer la voluntad de uno sobre la de los otros. "*Macht* y *Gewalt* (poder y violencia) son solamente dos aspectos de un mismo ejercicio de la dominación política. *Macht* (poder) significaría, entonces, la movilización del asentimiento de los miembros de una comunidad para los fines colectivos, es decir, la disponibilidad de los miembros para respaldar a la dirección política; mientras que *Gewalt* (violencia) significaría el disponer de recursos y de medios de coacción en virtud de los cuales una dirección política puede tomar e imponer decisiones vinculantes para realizar los fines colectivos." Jürgen Habermas, "El concepto de poder en Hannah Arendt", *Perfiles filosófico políticos*, Taurus, Madrid, 2000, pp. 205-222.

[34] H. Arendt, "Sobre la violencia", p. 158.

gobierno es grande, la violencia se ve fuertemente reducida, y ésta tiende a incrementarse cuando el gobierno empieza a perder poder. Es por ello que "donde las órdenes no son ya obedecidas, los medios de violencia ya no tienen ninguna utilidad; y la cuestión de esta obediencia no es decidida por la relación mando-obediencia sino por la *opinión* y, desde luego, por el *número* de quienes la comparten. *Todo depende del poder que haya tras la violencia* [...] [La] obediencia civil [...] no es más que la manifestación exterior de apoyo y asentimiento".[35]

La propuesta arendtiana acerca de la pluralidad y el poder no está exenta de críticas, si se considera que la "pluralidad" del mundo es un hecho dado y no se resalta suficientemente el momento antagónico e instituyente de lo político, podríamos estar despolitizando lo político y sustituyéndolo por una visión demasiado "pacífica" de la política. Es cierto que Arendt dedica su texto sobre las revoluciones a este momento instituyente donde emerge con mayor fuerza lo político; sin embargo, parece quedar opacado en el contexto de su obra toda. Por ejemplo, Chantal Mouffe ha criticado al republicanismo cívico que, "A fuerza de querer privilegiar el 'vivir conjuntamente', propio de la *polis,* dejando de lado el *pólemos,* es decir, el antagonismo y el conflicto […] se pierde la posibilidad de aprehender la especificidad de la política democrática".[36] Es posible superar estas críticas de Mouffe, subrayando dos elementos básicos de la propuesta arendtiana: el concepto de pluralidad y el de democracia participativa. Retomar este punto nos permitirá dar cuenta del objetivo planteado al comienzo del texto.

Conclusión

> El fin del mundo común ha llegado cuando se ve sólo bajo un aspecto y se le permite presentarse únicamente desde una perspectiva.
>
> *H. Arendt*

Al inicio, me propuse presentar la concepción arendtiana de ciudadanía con el objetivo de defender que este concepto nos permite postular un modelo de democracia participativa que devolvería el poder a los ciudadanos. Veamos, con los materiales presentados previamente, si esto es posible.

---

[35] *Ibidem*, p. 151. Las cursivas son mías.

[36] Chantal Mouffe, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical,* Barcelona, Paidós, 1999, p. 14.

En primer lugar, para Arendt, resulta ineludible "admitir el carácter contingente y frágil de los asuntos humanos: precisamente porque somos una pluralidad de individuos únicos y diferenciados entre sí, la posibilidad del conflicto y del disenso siempre está presente. La comunidad política, la *polis*, representa un mundo imperfecto —frente al mundo de las ideas— sujeto a la incertidumbre, a la inestabilidad y a la fragilidad de la acción misma".[37] Así pues, la política se constituye desde un punto de partida ciertamente inestable: la pluralidad humana. La misma noción de pluralidad lleva implícita la idea de diferencia y, con ella, el potencial conflicto. No obstante, no se trata de radicalizar, como propone Mouffe, "las múltiples relaciones sociales en las que existen relaciones de dominación contra las que hay que luchar si se quieren aplicar los principios de igualdad y de libertad",[38] sino de trabajar en favor de la democracia participativa.

De acuerdo con la propuesta arendtiana, el poder no se sustenta en una concepción estrecha de lo que sea gobernar; es decir, en la idea de que el gobierno supone sólo una relación de mando-obediencia. Recordemos que el poder es el acuerdo intersubjetivo permanentemente cortejado y, en este sentido, está en relación con el concepto de legitimidad. Recordaré de nuevo las palabras de Arendt: "todas las instituciones políticas son manifestaciones y materializaciones del poder; se petrifican y decaen en el momento en que el pueblo deja de respaldarlas".[39] Por ello, observa que quien tiene la dirección política suele recurrir al incremento de la violencia cuando el poder que lo sustenta (legitimidad) disminuye. El poder se genera en el apoyo o rechazo que los ciudadanos prestamos a las instituciones, sobre todo a través de las opiniones, expresadas por medio de las manifestaciones, las protestas, las rebeliones, entre otras. Precisamente por ello, la participación política constituye el eje de su propuesta.

La filósofa defiende un modelo de la democracia participativa que ilustra mediante la idea del sistema de consejos. Este modelo podría resultar ingenuo si se interpreta literalmente; pero podríamos pensarlo, de la mano de Wellmer, como

> una metáfora para referirse a una red de instituciones, organizaciones y asociaciones autónomas o parcialmente autónomas en el seno de cada una de las cuales se realiza algo semejante al autogobierno de unas personas libres e iguales —libres e iguales en distintos sentidos, con distintas tareas y con distintos mecanismos para reclutar a sus miembros. Una red cuyas unidades

[37] C. Sánchez, *op. cit.*, p. 103.

[38] Juan Manuel Vera, "Chantal Mouffe: por una ciudadanía democrática radical", *Iniciativa Socialista,* núm. 54, 1999, s/p.

[39] H. Arendt, *Sobre la violencia*, p. 39.

> pueden estar entrelazadas tanto horizontal como verticalmente, en relación bien paritaria o de dependencia. Esta compleja estructura orgánica puede darse tanto en un sistema político federal (desde el ámbito local al nacional) como en las asociaciones, organizaciones e instituciones de una "sociedad civil" democrática distinta de las instituciones políticas "formales".[40]

Wellmer considera que Arendt se refiere a ambos aspectos: "tanto a las instituciones políticas de un sistema federal como a una red de asociaciones y organizaciones autónomas o parcialmente autónomas propias de una sociedad civil". Esta idea de participación por medio de una red de instituciones y asociaciones, formales e informales, permite que el poder se convierta en una experiencia real en la medida en que los "asuntos comunes" sean, por así decir, físicamente tangibles para unos participantes que podrán negociar en forma autónoma sus propias preocupaciones inmediatas. Interpretada de esta manera, la libertad política y la participación en el espacio público significan otra cosa y tienen más alcance que el de una garantía constitucional de los derechos fundamentales de los ciudadanos.

Se hace necesario repensar las instituciones político jurídicas propias de la democracia representativa, de manera que ésta se conciba de modo más participativo, pensar la democracia no sólo como procedimiento de elección de los gobernantes, sino como democracia económica y social. La legitimidad misma de la democracia como sistema de gobierno radica en los valores de justicia que deben darse en su seno.

La "vía democrática" concebida así supone intentar la moralización del Estado a partir de la conversión del hombre privado en ciudadano u hombre público, mediante un proceso en el que juega un papel trascendental la cultura ético-política orientada a la plena realización personal a través de la participación libre e igualitaria en los asuntos públicos. De esta manera, nuestro acceso a la política supondría una gratificación positiva, una "felicidad pública" consistente en la construcción de una identidad política, nuestra identidad como ciudadanos, la cual tendría su eje primordial en la libertad como posibilidad de actuar en el mundo común. Recordemos una vez más que el poder entendido en términos arendtianos es la capacidad de actuar conjuntamente. De modo que tanto la libertad como el poder sólo se dan por medio de las distintas formas de participación activa en los asuntos comunes. Ambos conceptos se articulan con esta noción de participación con una red de instituciones y asociaciones, formales e informales, que permiten que la libertad y el poder puedan surgir y se conviertan en una experiencia real en la medida en que los "asuntos comunes" sean, por así decir, tangibles para

[40] Albrecht Wellmer, "Hannah Arendt y la revolución", en VVAA, *Hannah Arendt. El legado de una mirada,* Madrid, Sequitur, 2001, pp. 85-100, para la cita, p. 92.

unos participantes que podrán negociar en forma autónoma sus propias preocupaciones inmediatas.

Se trata de ponderar la posibilidad de llevar a cabo acciones conjuntas en la esfera pública reconociendo la condición de los ciudadanos como pares iguales, pero manteniendo la distinción de sus puntos de vista; así, impedimos que se amalgamen en una masa homogénea, en torno de una *identidad* que socave su libertad.

La tarea principal de una filosofía política moderna y democrática es la articulación de la libertad política con la pluralidad, pues allí es donde se juega toda la cuestión de una ciudadanía participativa y democrática. En esta labor, el pensamiento arendtiano es, sin duda, un referente ineludible.

BIOPOLÍTICA DE LA CIUDADANÍA: UN ACERCAMIENTO DESDE LAS SOCIEDADES DE CONTROL

Miguel Ángel Martínez Martínez*

Resumen Las presentes reflexiones realizan un discernimiento del fundamento biopolítico de la ciudadanía moderna. En este sentido, se toman como punto de partida las consideraciones tradicionales de la ciudadanía para mostrar la estructura biopolítica de la ciudadanía y sus prácticas desde un planteamiento principalmente foucaultiano. Desde ahí, se rastrea la forma en la cual la ciudadanía moderna reproduce, consolida y legitima los sentimientos elementales de las maneras políticamente aceptadas de participación cívica, produciendo una suerte de ciudadanía marginadora.

Abstract The present reflections make a discernment of the biopolitical basis of modern citizenship. In this sense, it takes as a starting point the traditional considerations of citizenship to show its biopolitical structure and its practices from a mainly Foucaultian approach. From there, it is tracked the way in which modern citizenship reproduces, reinforces and legitimizes the elementary feelings of the politically acceptable ways of civic participation, producing a sort of marginalizing citizenship.

* Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Educacion y Cultura Ajusco / Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de México.

Palabras clave
Foucault, participación

Keywords
Foucault, participation

La primera formulación de un concepto moderno de ciudadanía se debe a Marshall, en los años cincuenta del siglo pasado.[1] Este concepto ha padecido un proceso de evolución y complementación en orden a una mejor adecuación interna con el liberalismo y sus versiones contemporáneas y también con las nuevas realidades poblacionales antes marginadas y minoritarias. Además, durante las últimas décadas, el problema de la ciudadanía se ha convertido en un tópico central de la filosofía política. Asimismo, el resurgimiento del republicanismo, o neorrepublicanismo, el repunte de la diversidad cultual, los flujos masivos migratorios, la reestructuración de los estadios plurinacionales y pluriétnicos son un reto exigente para la concepción moderna de ciudadanía *neo*liberal.

Ante tales situaciones, existen voces que consideran que sólo una cierta síntesis de liberalismo republicano o de republicanismo liberal con enfoque universalista puede responder ante un fenómeno tan complejo y cambiante, como se presenta el escenario a la ciudadanía contemporánea, en orden de regenerar la democracia liberal en el mundo.[2] Por tales exigencias históricas, el concepto de ciudadanía se ha convertido en un término polisémico que va desde las ciudadanías "integradas" a las "republicanas", "postnacionales", "diferenciadas", "ecológicas", entre otras cuya adjetivación indica el punto de vista adoptado. A decir de Dahrendorf, la ciudadanía se ha vuelto "un concepto de moda a lo largo de todo el espectro político. La gente percibe que hay en ella algo que define las necesidades del futuro —y en eso tienen razón—, pero se dedica a moldear el término con sus propias preferencias".[3]

En ese sentido, la ciudadanía ha sido una categoría con la que pretenden englobarse los aspectos que refieren a la libertad individual, a la igualdad básica, a los elementos jurídicos, a la participación política por el

[1] Thomas Humphrey Marshall, *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza, 1992.

[2] José Rubio Carracedo, *Teoría crítica de la ciudadanía democrática*, Madrid, Trotta, 2007, p. 11.

[3] Ralf Dahrendorf, "La naturaleza cambiante de la ciudadanía", *La Política. Revista de Estudios Sobre el Estado y la Sociedad,* núm. 3, 1997, p. 142.

bien común y a la lealtad hacia la propia comunidad política. Ello exige, cuando menos, una consideración sobre el contrato social del cual emana el estatuto jurídico-político de los ciudadanos y el derecho y el deber de participar políticamente, de manera irrenunciable, pero regulado, en orden a la plena realización personal. Liberalismo y republicanismo *dixit*.

Tal situación implica un acuerdo genérico acerca de los elementos generales que caractericen a la ciudadanía, por la dimensión pública que implica, pues no hay ejercicio práctico de la ciudadanía fuera del espacio público, pero, en especial, en el modo de insertarse en la relación política; es decir, en la condición en que los ciudadanos realizan sus prácticas y desarrollan sus existencias respecto del poder. En este sentido, los elementos nucleares de la ciudadanía, como los derechos individuales, la pertenencia a una comunidad y la participación pública se conjugan en formas diversas de acuerdo con las comunidades políticas.

Por ello, el presente trabajo busca resaltar las discrepancias que renacen en los elementos no políticos de la ciudadanía considerados por la tradición filosófica clásica, la identidad cultural, el territorio nacional, los rasgos étnicos, entre otros, pues estos elementos remiten necesariamente al núcleo mismo de la ciudadanía, a saber, su espacialidad. Éste es el núcleo preexistente al Estado y a la ciudadanía política misma. Dicha espacialidad se subsume y se transforma mediante el contrato social implícito que funda la ciudadanía civil, donde el *demos* y el *etnos* establecen los límites de la inclusión a través de la exclusión simultánea. De esa forma, los trabajos de Michel Foucault permitirán comprender la manera en la cual la modernidad determina y consolida subrepticiamente a la ciudadanía en tanto grupo racial humano que convive en comunidad de tradiciones, cultura y lengua.

Esta acepción de la ciudadanía permite determinar nuevos criterios de comprensión para acceder a los tipos de normalización dentro del ejercicio en la participación ciudadana y, también, posibilita el acceso a la ciudadanía como un dispositivo de control en la producción y diseño de las sociedades caracterizadas por la vigilancia, pues la demanda de seguridad en las sociedades actuales exige una mayor aplicación de la tecnología, siendo ésta la que instituye el criterio de injerencia de los dispositivos de vigilancia en la vida cotidiana de los ciudadanos.

El *etnos* vigente de la ciudadanía

La popularización del concepto “ciudadanía” retoma los elementos normativos y los diversos argumentos de legitimidad en la organización política de las sociedades democráticas. Entonces, el ordenamiento jurídico y la organización institucional serán el resultado contractual de los individuos

asociados. Libertad, igualdad, legitimidad e institucionalización son criterios pronunciados en una sola palabra: ciudadanía. En principio, lo esencial del discurso político moderno busca garantizar la participación en la conformación de la vida política de los individuos y en el pacto efectuado por procedimientos legítimos. La asociación de individuos libres e iguales, el acuerdo en torno del orden social y político debería ser suficiente para garantizar la lealtad al Estado de derecho; sin embargo, la realidad histórica muestra que, en gran medida, sin las bases coactivas que aportaban las naciones-Estado predemocráticas habría sido imposible desarrollar las infraestructuras que caracterizan al Estado de derecho contemporáneo. Éste hereda de aquéllas la vinculación a un territorio delimitado por fronteras precisas y la definición de la pertenencia al *demos* en términos no contractuales, sino nacionales; es decir, sólo quien es miembro de la nación tiene posibilidad de reconocimiento público.

En otras palabras, la pertenencia a la comunidad política, el *demos*,[4] está condicionada, mejor aún, determinada, por la pertenencia a una comunidad definida en términos de cultura, historia, lengua o tradiciones compartidas, el *etnos*. Esto es, por la pertenencia a una comunidad territorial, lingüística o cultural portadora de valores y de horizontes de sentidos compartidos que poseen raíces y crean vínculos entre los integrantes que lo conforman. De tal suerte que la superación étnica queda anclada en el marco normativo de la ciudadanía moderna, continuada por la contemporánea, al señalar el estatus de ciudadano a aquellos que posean el título de nacionalidad, y sólo ellos podrán exigir a la comunidad política la garantía de los derechos que dan contenido al título de ciudadanía. "De esta manera y desde el comienzo, el vínculo entre ciudadanía y nacionalidad establece una incompatibilidad matizable, pero nunca cabalmente superable".[5]

---

[4] Es bien sabido que, en la Grecia de Homero, la principal forma de organización de la vida sociopolítica era la *polis*; una estructura binómica de ciudad-Estado, en cuyo seno transcurría la vida económica, militar, política, administrativa, religiosa e incluso, educativa de sus moradores. Sin embargo, con el paso del tiempo, junto a las convulsivas revoluciones sociales internas, las expresiones políticas de la *polis* adoptaron formas de régimen estatal (*politeia*) muy diversas. De entre ellas, la democracia obtuvo un reconocimiento público sin precedentes entre los ciudadanos, pues, sin admitir la escisión entre ciudad y campo, urbano y popular, éstos alcanzaron en los tiempos de Pericles su mayor participación popular. No obstante, cabe señalar que tal organización se basaba en una división geográfica de circunscripciones administrativamente autónomas (*demoi*), compuestas por ciudadanos agrupados según el linaje, la estirpe, la familia o, incluso, el orden tribal o racial de su procedencia. Ése es el sentido del *etnos* que la ciudadanía contemporánea incorpora.

[5] José Antonio Zamora [coord.], "Ciudadanía e inmigración: las fronteras de la democracia", *Foro Ignacio Ellacuría. Solidaridad y cristianismo: ciudadanía, multiculturalidad e inmigración*, Navarra, Verbo Divino, 2003, p. 143.

Así, se instaura una serie de mecanismos por medio de los cuales la ciudadanía se constituye, a partir de sus rasgos biológicos fundamentales, por ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general del poder, mediante la cual las sociedades occidentales modernas tuvieron en cuenta el hecho étnico de modo fundamental.[6] Como la consideración del poder se remite necesariamente a un ámbito, a un principio espacial, definido, específico, eminentemente territorial, significa que actúa sobre él un contenido político disimulado y, con mayor fuerza, precisamente donde se muestran, ostentan y visibilizan las relaciones.

Más allá de los dos términos aislados, y antes de que se entable cualquier relación entre ellos, exige que se piense la inseparable hendíadis espacio-poder. Por ello, se realiza la coexistencia simultánea que permite trazar ciertas cartografías y localizar los poderes implícitos en las prácticas ciudadanas contemporáneas, las cuales, en su afán democrático por garantizar la igualdad, legalidad, libertad e institucionalidad, excluyen en forma necesaria consolidándose en una férrea estructura de inclusión-exclusión.[7]

Por lo anterior, el problema biopolítico aplicado a la ciudadanía exige de la filosofía política un ejercicio sobre sí misma, donde el cuerpo filosófico hurgue más allá de todo estatuto o forma disciplinaria porque su escritura, aunque no tenga un impacto inmediato en la existencia concreta del individuo, es esencial para la vida en común, eminentemente política. Por tanto, "la escritura —dijo, además, Deleuze— tiene como único fin la vida, que atraviesen las combinaciones que ésta marca".[8] Por ende, la ciudadanía se consolida dentro de un marco de reglas y órdenes, dictámenes e instituciones que orientan la práctica con pretensiones de totalidad, "es la orla del tiempo que rodea nuestro presente, que se cierne sobre él y lo indica en su alteridad; es aquello que, fuera de nosotros, nos delimita".[9]

Extender la práctica de la ciudadanía fuera del orden biopolítico configura de modo diferente el límite del presente, es la ascesis como posibilidad abierta en toda actualidad, como posibilidad de la actualidad misma. Entonces, en la famosa cita de *La voluntad de saber*, "en el 'umbral de la modernidad biológica' de una sociedad se sitúa en el momento en que la especie entra como apuesta de juego de las propias estrategias políticas",[10] determina

[6] *Cfr.* M. Foucault, "Clase del 11 de enero de 1978"*, Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France 1977-1978.* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 15.

[7] Giorgio Agamben, *Homo sacer II. Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2004, p. 24.

[8] G. Deleuze, *Diálogos,* Valencia, Pre-Textos, 1980, p. 10.

[9] M. Foucault, *La arqueología del saber,* México, Siglo XXI, 2010, pp. 221-222; *cfr*. G. Deleuze, *Conversaciones: 1972-1990,* Valencia, Pre-Textos, 1995, p. 155.

[10] M. Foucault, *Historia de la sexualidad,* t. 1, México, Siglo XXI, 2005, p. 173.

la efectividad de la soberanía, detentada por la ciudadanía moderna y contemporánea en las democracias liberales, obedece a una lógica negativa y deductiva, actúa fijando prohibiciones, regulando las fuerzas sobre los que se ejerce y se sustenta en el instrumento de la ley.

En ese sentido, el *etnos* se mantiene vigente en la participación de los ciudadanos, en tanto que los individuos integrantes de una especie biológica se orientan a la producción de riqueza, bienes e incluso otros sujetos; es decir, la noción de *etnos* se define como principio económico-político fundamental y gobernable a través de la gestión de las condiciones de vida, de sus flujos y control evidenciados en los espacios de aparición. En este orden, la población que se muestra en el escenario público-político no sólo lo hace en virtud de una multitud de gobernados desplazados o contenidos dentro de los límites geográficos estipulados, sino que la población deviene la principal función de la economía del poder, evidenciado en la formación de los espacios de encuentro y visibilidad interhumana. En consecuencia, el concepto biopolítico de ciudadanía se erige como clave performativa de un espacio, puesto que el biopoder exige un poder coesencial tanto al espacio como al de población, de tal modo que los espacios públicos se constituyen como una esfera biológica, médico-política, que fija la medida de la comodidad y de la calidad de vida.

La implicación del *etnos* en la ciudadanía, en el *demos* moderno, se rige por una práctica productiva (fabricación de sujetos dóciles y útiles) y actúa sobre los cuerpos individuales a partir de un estándar de normalidad ciudadana. Debido a la noción regresiva del monarca, es necesario, para la consideración de la ciudadanía contemporánea, encontrar el desplazamiento hacia las exigencias de un poder, pero a través de la administración de la vida, de manera que "las guerras ya no se hacen en nombre del soberano al que hay que defender; se hacen en nombre de la existencia de todos [...] y es en tanto gestores de vida y la supervivencia, de los cuerpos y de la raza, que tantos regímenes pudieron hacer tantas guerras y hacer matar a tantos hombres [...] ese formidable poder de muerte [...] aparece ahora como el complemento de aquel que se ejerce sobre la vida".[11]

[11] M. Foucault, *Historia de la sexualidad.* p. 165. En este sentido, al final del curso dictado en el Collège de France en 1975-1976, Foucault define casi en los mismos términos el nazismo como el desarrollo paroxístico de los nuevos mecanismos de dominio de la vida. La sociedad nazi aparece como una sociedad que generalizó e hizo absolutamente coextensivos el campo de una vida que organiza, protege, garantiza y cultiva biológicamente y el derecho soberano de matar a quien sea. Y este "quien sea" significa no sólo a los otros sino a sus propios ciudadanos. El nexo fundamental entre bio y tanatopolítica sale así a la luz desde el paradigma nazi, precisamente en tanto éste se refiere y desarrolla en modo extremo algo que ya está inscrito en el funcionamiento de todos los estados.

En ese sentido, el *etnos* se desplaza hacia la ciudadanía como un nuevo racismo determinado por el Estado, pues, en la lección del 17 de marzo de 1976, que opone a la más antigua guerra de razas definida, en primer lugar, como el medio de introducir en los espacios de la vida del cual el poder se ha hecho cargo, un corte entre el que debe vivir y el que debe morir, como una manera de asentarse una cesura de tipo biológico, donde la primera función del racismo es la de "fragmentar, de infligir cesuras dentro de ese *continuum* biológico al que se dirige el biopoder".[12] La segunda función es aquella por la cual la eliminación de la raza inferior hará la vida más sana y más pura instituyendo una extrapolación biológica del tema del enemigo político. "Relación, por lo tanto, no militar, guerrera o política sino biológica. Y, si ese mecanismo puede actuar, es porque los enemigos que se plantea hay que suprimir no son los adversarios en el sentido político del término, son los sujetos peligrosos, externos o internos, en relación con la población y para la población".[13]

En este orden de ideas, el espacio público inaugurado con las prácticas ciudadanas se estructura no sólo como el más disciplinario, sino como el más asegurador y regulador; es decir, los espacios de aparición, de ostentación, de visibilidad, los ámbitos comunes se conforman mediante el cuidado de la vida del modo más exhaustivo. Como si el espectro de la ciudadanía estuviera caracterizado por la función misma del racismo, por la guerra, por el conflicto que busca que el derecho de muerte "que se fundaba en el derecho del soberano a defendernos o a exigir ser defendido, apareció como el envés del derecho que posee el cuerpo social de asegurar su vida, mantenerla y desarrollarla".[14] Por lo tanto, las prácticas ciudadanas

[12] M. Foucault, *Hay que defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976),* pp. 218-219.

[13] *Ibidem*, pp. 219-220.

[14] M. Foucault, *Historia de la sexualidad,* p. 165. De ese modo, en la espacialidad pública moderna se representan, en formas diversas, las tendencias dominantes que, al emerger sobre sí mismas, determinan su nueva organización. De tal suerte que la sombra tanatopolítica surge en el brillo del espacio público y atraviesa todo el cuerpo social e introduce una extraña disimetría en la simetría perfecta a través de la cual la raza se fortalece eliminando a las otras y oponiéndose a sí misma a la destrucción. El espacio público es el ámbito difuso en el cual se fija el derecho a defenderse y a pedir que se le defienda. En última instancia, la potencia tanatopolítica se encuentra inscrita en el funcionamiento de los espacios públicos como un especial cruce de inclusión exclusiva para instaurar el sueño de la comunidad pura y el de la sociedad ordenada. Así, la formación del espacio público en la modernidad sugiere un diagrama del mecanismo de poder llevado a su forma ideal, es una suerte de representación sintética de este doble registro espacial en el que insisten prácticas modernas de subjetivación. El sujeto normal, en el espacio público, se erige como tal excluyendo de sí a uno anormal, y si "normal" significa el que participa positivamente en las condiciones de vida, entonces responde al desplazamiento progresivo del límite que separa de aquellos

en clave étnica se edifican como una potencialidad difusa en virtud de la cual sólo es posible ser un buen ciudadano. Es decir, cualquiera puede denunciar, exigir y violentar a cualquier otro porque cualquiera aparece como sujeto biopolítico por medio de una aparición, de un modo de hacerse visible, ostensible, abierto y accesible a la mirada de los otros, pero con una partición binaria específica respecto de una negatividad que se lleva a cabo, constituyéndose como un actor de la positividad ciudadana.

El biopoder y la normalización ciudadana

Foucault describe una serie de procesos en el plano de los dispositivos de poder, que han configurado las características de la sociedad moderna y que son útiles en la comprensión de la política contemporánea. Desde los análisis del filósofo francés, es posible precisar una conexión genealógica de las prácticas ciudadanas en obras como *Vigilar y castigar* o *La voluntad de saber*. En tal sentido, existirá una escena final de la genealogía donde no se va a hacer referencia a las modalidades de relación con uno mismo, ni a las singularidades de una tecnología del yo, sino que se descubrirán los mecanismos modernos de apropiación y control de la ciudadanía que bloquean el espacio de transformación de la relación interhumana. En otras palabras, la genealogía de la ciudadanía se va a constituir como un diagnóstico del entorno problemático que niega u obstaculiza el ejercicio de una política como arte de convivencia. Entonces, podrá comprenderse el entramado de relaciones donde se conforma el hundimiento político y se consolidan los procesos de producción de los sujetos, que caracteriza la participación ciudadana.

En principio, la ciudadanía no parece estar asociada con una sustracción de las libertades. Desde su origen, se vincula, más bien, con el acontecimiento revolucionario y liberador que significa el descubrimiento del plano de la inmanencia y la afirmación de los poderes de este mundo.[15] En

que son cada vez más rechazados hacia la muerte. La formación biopolítica de los espacios públicos modernos es una suerte de nueva celda benthamiana, en cuyo interior cada uno se hace cargo de su propia constricción; corresponde a la capacidad de distribución y de organización de la división binaria: la función tanatopolítica, que une a los sujetos inscritos es una relación de poder en nombre de la vida misma.

[15] Michael Hardt *et al., Imperio,* Barcelona, Paidós, 2002, p. 78. Como es sabido, la ciudadanía grecorromana se establece como paradigma de participación en la *polis* y en la *civitas* respectivamente, aun cuando tenía matices discriminatorios y xenófobos. Con la llegada del cristianismo, se orientó hacia la construcción de una ciudadanía representada por la sumisión hacia el gobierno de Dios. Sin embargo, con la modernidad, incluso antes del siglo XVI, una cierta capa intelectual desarrolla una conciencia distinta del hombre que resulta

este sentido, la ciudadanía se viene definiendo como crisis, como conflicto permanente entre las fuerzas inmanentes y constructivas, y el poder trascendente que apunta a restaurar el orden. En este contexto, la Ilustración representa un esfuerzo por dominar la idea de inmanencia sin retornar a estructuras del viejo orden y, además, el proyecto de constituir un aparato trascendental capaz de disciplinar a los sujetos.[16] Esto comprueba el carácter ambiguo de la Ilustración, que halla en el concepto de razón una forma de afirmar la trascendencia sin negar el papel decisivo del conocimiento y la voluntad humana, aunque oscureciendo la instancia de lo inmediato. Kant, con la ciudadanía cosmopolita, representa el ejemplo más notable de esas ambigüedades de la Ilustración, al colocar al sujeto en el centro y periferia del problema metafísico, lo que le permite a Foucault interpretar la Ilustración en orden a la resolución de las contradicciones de la modernidad lo que tiene, en el plano político, un resultado decisivo.

Con la modernidad, la lógica jerárquica y piramidal del poder en la sociedad medieval dio paso a un esquema de distribución amplio del poder por todo el campo social. Esta extensión de los mecanismos policiales se corresponde con el proceso interno de conflicto y tensión que subyace en el proceso moderno. En efecto, los aparatos de dominio tienden a maximizarse en cuanto a su eficacia y con respecto a su ámbito de operatividad. Esto es así porque la normatividad moderna exige cada vez más someter cualquier fuerza anómica que residía en los individuos, aunque, paradójicamente, esas fuerzas sean el efecto indeseado de los propios procesos que la modernidad articula. Dicha extensión del sometimiento entraña que los procesos disciplinarios penetran cada vez más en la sociedad hasta abarcar la dimensión biológica colectiva de la reproducción de la población.[17] Es

---

antagónica de los dualismos, las visiones jerárquicas y las ideas metafísicas del Medioevo como las de Duns Escoto, Nicolás de Cusa, Pico de la Mirandola y Galileo, entre otros. Este movimiento filosófico, científico y teológico subterráneo fue decisivo para el despliegue posterior de la ciudadanía moderna que, aunque no rompe con el pasado de la autoridad divina y trascendente, fundamentada en una teología política de la cual no logra despegarse, la toma como base para la defensa del ser humano y su voluntad en tanto elementos centrales de la historia. Evidentemente, el impulso emancipador incitó una serie de antagonismos culturales, sociales, filosóficos y políticos que intentaron dominar las fuerzas desplegadas. Este conflicto entre los deseos de la modernidad emergente y el imperativo de orden y estabilidad se prolonga de manera cada vez más sofisticada al tratar de conciliar el orden y las garantías individuales, los derechos fundamentales del siglo XVIII y la sistematización requerida por los nacientes gobiernos civiles de los siglos XIX y XX, la estabilidad requerida para el despliegue redentor del progreso y la espontaneidad de la condición humana, la exigencia, cada vez mayor, de libertades y el miedo regulador ante la irrupción del otro.

[16] *Ibidem*, p. 84.

[17] *Ibidem,* p. 93.

decir, la concreción más completa y acabada del afán moderno de dominación se da con el nacimiento del biopoder.

El biopoder y la espacialidad ciudadana

Foucault es el primer pensador que ha desarrollado un análisis respecto de la función y alcance político de la categoría biopoder. Pero no ha sido el primero en considerar dicha dinámica. De tal forma lo hace en el capítulo quinto de *La voluntad de poder:* "Derecho de muerte y poder sobre la vida". En su momento, esa sección motivó un frío interés de comentaristas y críticos. Se destacaron otros aspectos de la obra en cuestión: la importancia del debate que establecía Foucault con el psicoanálisis, en especial con la corriente freudomarxista, el desarrollo del significado y los alcances de la analítica interpretativa del poder, o la configuración del problema del sujeto en torno de los nexos entre deseo, verdad, discurso e identidad. Fueron pocos los que centraron su mirada en la peculiar exploración que tal capítulo realizaba respecto de las modalidades de apropiación política de la vida en la sociedad moderna y menos aún los que observaron que este planteamiento era el verdadero "fondo del libro".[18]

Con el término de biopoder, se pretende describir la singularidad de un conjunto de estrategias de saber y de relaciones de poder que se articulan en el siglo XVIII. De igual manera que en *Las palabras y las cosas* mostraba las diversas mutaciones que sufría el orden epistémico, en el renacimiento, la época clásica y la modernidad, los dispositivos de poder están sujetos a modulaciones históricas que explican el abandono de unas tecnologías por otras o su posible reordenamiento en vistas a la optimización de su rendimiento. En tal sentido, la expresión biopoder intenta describir una táctica global que caracteriza un conjunto amplio y extenso de técnicas y estrategias, cuya naturaleza es consecuencia de procesos históricos previos y cuyo desenlace siempre parece abierto a modificaciones estratégicas inesperadas.[19]

---

[18] El propio Foucault lo plantea de este modo en una entrevista del año 1977: "esta última parte, nadie habla de ella. A pesar de que el libro es corto, sospecho que mucha gente no ha llegado nunca a ese capítulo. Y es precisamente el fondo del libro". *Cfr.* M. Foucault, "El juego de Michel Foucault", *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1999, p. 155.

[19] Cabe destacar esto último, pues en reiteradas oportunidades, se ha querido ver en la filosofía política foucaultiana un diagrama de relaciones de poder cuya particularidad estaría en la clausura. Se piensa, por el contrario, que los escenarios de Foucault siempre responden a una génesis y, como tales, están expuestos a una transformación constante. Entonces, el trabajo crítico consiste, precisamente, en identificar y describir estos procesos de poder, en desvelar y denunciar los nuevos rostros en los que se encarna la amenaza del sometimiento.

En concreto, el nuevo escenario de las relaciones de poder, al que se hace referencia, consiste en la apropiación de los fenómenos característicos de la vida de la especie humana por estructuras de saber y de poder.[20] Con esta última noción, se comprende una estructura clave de la racionalidad política occidental que legitima la autoridad del gobernante como una instancia cuya finalidad primordial y tarea es alcanzar el bien común y la salvación de todos.[21] Pero dicha meta evidencia que ese estado de bienestar colectivo solamente es posible cuando todos los individuos son factibles resguardando su figura, por lo que la desobediencia generalizada es el principio de la desgracia pública y la obediencia es la fuente principal de la felicidad común.[22]

La acción de los ciudadanos se halla a disposición del rigor de la ley para reclinarse ante su poder, así como los súbditos están disponibles ante la espada del rey para su certero corte o para reclinarse ante el arma que permanece envainada.[23] Ante el poder soberano, el súbdito no se encuentra con pleno derecho, ni vivo ni muerto; su estado es completamente neutro ante una instancia que se define por la posibilidad de matarlo o no.[24] De este modo, el poder soberano, entendido como un poder de matar, arrastra sus mecanismos a través de la historia de Occidente.

De todas las mutaciones que cabría mencionar, hay una que resulta en particular importante y que consigue el desplazamiento del derecho del soberano a defenderse o exigir ser defendido, al derecho del cuerpo social a asegurar la vida, mantenerla y desarrollarla. En este giro, el antiguo poder soberano de matar aparece enmascarado como un complemento de un nuevo poder que aspira a la administración de la vida. Así pues, por ejemplo, la justificación de la guerra ya no será el peligro que cierne sobre el soberano, sino la necesidad de defender la existencia de todos. Por este motivo, poblaciones completas van a garantizar, por todos los medios, la necesidad que tienen de mantenerse estrictamente vivas.[25]

En todos los juegos políticos de vida, se implica la muerte. Se dejan traslucir las distintas dinámicas del poder soberano que giran en torno del

[20] M. Foucault, *Historia de la sexualidad,* p. 87.

[21] M. Foucault, "La gubernamentalidad", *Estética, ética y hermenéutica: obras esenciales,* vol. III, Paidós, Barcelona, 1999, p. 185.

[22] M. Foucault*, Historia de la sexualidad,* p. 163. Por ello, la espontaneidad de los ciudadanos está delimitada, acotada, orientada por la fuerza de la ley.

[23] Ignacio Mendiola Gonzalo [ed.], "La bio(tanato)política moderna y la producción de la disponiblidad", *Rastros y rostros de la biopolítica*, Barcelona, Anthropos, 2009, p. 44.

[24] M. Foucault, *Hay que defender la sociedad*, p. 218.

[25] En una paradójica época, como la que —heredada del siglo XIX— no se cansa de mostrar los genocidios inimaginables y, al mismo tiempo, exacerbadas políticas de multiplicación y regulación de la vida.

derecho de hacer morir o dejar vivir, y del biopoder, cuyo imperativo es el poder de hacer vivir. Dentro de tales procesos, la muerte perderá los efectos ceremoniales que se le quisieron atribuir como territorio de y otra trascendente, para dar espacio al nacimiento de la vida como el gran escenario de los nuevos ritos y mitos de la sociedad moderna. Al respecto, Foucault señala: "ahora es la vida y a lo largo de su desarrollo donde el poder establece su fuerza; la muerte es su límite, el momento que no puede apresar; se torna el punto de más secreto de la existencia, el más *privado*".[26]

En suma, las estrategias del poder, pastoral y soberano, se verán subsumidas por esta absorción de la vida en el dominio de cálculos explícitos de una tecnología política a la que se le llama biopoder. El esquema de poder de la soberanía se demostró ineficiente en su organización económica y política, tanto en la escala del detalle o de los individuos, como en la de la masa o de la multitud. Esto supuso, en primer lugar, un esfuerzo a partir del siglo XVII para recuperar el detalle, adaptando los mecanismos de poder al cuerpo individual mediante el dispositivo disciplinario. Dicho proceso inicial se completó, a fines del siglo XVIII, con una recuperación de las masas a través de su tratamiento como población sujeta a procesos biológicos o biosociológicos.[27]

Ahora bien, la ciudadanía se somete a dos series de mecanismos en los que se ve subsumida y orientada por los cálculos sobre la vida. El primero, cercando al cuerpo como máquina a la cual es preciso educar, arrancarle fuerzas y moldear su potencia para obtener ciertas ventajas, hacerla dócil para integrarla eficazmente en sistemas de control. En consecuencia, la ciudadanía se precisa como una tecnología ejercida sobre el cuerpo-individuo en un proceso que abarca el conjunto de la sociedad, de tal modo que la producción de la ciudadanía se orienta por la inquietud de vigilancia, control, producción y ubicación en el espacio de mayor utilidad.[28] Los resortes de una ciudadanía anatomopolítica pueden ubicarse en el pensamiento de Foucault en *Vigilar y castigar*, al referirse a un continuo disciplinario que cruza una serie de instituciones de la sociedad moderna como las que se encargan de individualizar las prácticas ciudadanas: la escuela, las cárceles,

[26] M. Foucault, *Historia de la sexualidad,* p. 167. Ello explica, por ejemplo, que el suicidio deje de ser un crimen que atenta contra la facultad de disponer de la muerte, cuyo arbitrio pertenecía al soberano terrestre o trascendente, para convertirse, durante el siglo XIX, en un campo de problematización del emergente discurso sociológico. Además, en este punto, resulta imposible no pensar en el malestar de Freud, en cuanto a las pulsiones de vida y muerte en la cultura occidental moderna, en la exuberante y trágica afirmación vitalista de Nietzsche o en los peligros que Marx atribuía a la administración capitalista de la vida productiva.

[27] M. Foucault*, Hay que defender la sociedad,* p. 226.

[28] M. Foucault, "Las mallas del poder", *Estética, ética y hermenéutica,* p. 243.

las normas de promoción cívica y los institutos de promoción ciudadana. En ese conjunto institucional, es posible identificar una misma estrategia de individualización, así como técnicas equivalentes de gestión del espacio, de cálculo del tiempo y de control del movimiento o modalidades de vigilancia y examen que buscan la exploración, la desarticulación y la recomposición del cuerpo humano.[29] Esta modalidad del poder la denomina "microfísica", pues atraviesa los cuerpos de manera individual en un despliegue que "tiene menos una función de extracción que de síntesis, menos de extorsión del producto que de vínculo coercitivo con el aparato de la producción".[30]

Por su parte, en el segundo mecanismo, se desarrolla el biopoder, lo que se constituye como una tecnología más reciente que Foucault llama biopolítica. Este procedimiento se dirige al cuerpo-especie; es decir, a ese cuerpo que se encuentra "transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar".[31] Ese universo de inquietudes será enmarcado en un cúmulo de controles reguladores que caracterizará a la ciudadanía como la forma práctica en la que el poder se ejerce sobre la población.

En tanto población, la ciudadanía es no sólo el grupo humano numeroso, sino seres vivos atravesados, mandados y regidos por procesos, leyes de orden biológico, encuadrados en tasas específicas de salud, desarrollo y calidad de vida.[32] En ese sentido, la ciudadanía biopolítica no gira en torno del descubrimiento de que el poder busca solamente la apropiación de las riquezas y los bienes generados por el esfuerzo cívico o la apropiación de su cuerpo debido a la potencia del gobierno para disponer sobre el destino mortal de su existencia, sino de que el poder descubre en la ciudadanía una especie de "entidad biológica que se debe tomar en consideración, si queremos utilizar a esta *población* como máquina para producir, producir riquezas, bienes, para producir otros individuos".[33]

Por tanto, los problemas fundamentales de la ciudadanía biopolítica consistirán en esclarecer cómo puede hacerse que los ciudadanos generen mayores prácticas cívicas, paguen más impuestos, se registren en el padrón de electores y tengan sus documentos en regla; cómo puede hacerse

[29] M. Foucault, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión,* Buenos Aires, Siglo XXI, p. 141.

[30] *Ibidem,* p. 157.

[31] M. Foucault, *Historia de la sexualidad,* p. 168.

[32] M. Foucault, "Las mallas del poder", p. 245.

[33] *Ibidem,* p. 246.

para regular su flujo participativo y su tasa de crecimiento, así como los eventuales movimientos migratorios que pueden modificar las expectativas políticas institucionales.

En semejante contexto de inquietudes, la ciudadanía biopolítica se servirá instrumentalmente de la estadística y de diversas entidades administrativas, económicas y políticas de regulación.[34] En efecto, en el tiempo de la ciudadanía biopolítica, la participación cívica se convertirá en entidad agente, una mera pieza estratégica para un gobierno de las poblaciones que aspira a una gestión profunda, delicada y detallada de su objeto.[35] Por lo tanto, la ciudadanía se ve sujeta a un aparato estadístico y administrativo, donde las encuestas se despliegan con su capacidad reductora de los individuos a números, índices, cifras y medidas que son susceptibles de manipulación de una burocracia institucional y de una forma específica de ejercer la política estatal.

Entonces, no se trata con personas con derechos fundamentales, amparadas por una ley consensual, legítima y legitimada, sino con números, con unidades y representaciones estadísticas geográficas y poblacionales que reproducen, consolidan y vuelven eficiente el principio de invisibilización de las víctimas.[36] Por ende, la consideración de una ciudadanía en clave biopolítica se asienta como una denuncia en contra de la instrumentalización, ocultamiento, planificación y administración de la inconformidad de los seres humanos que exigen mejores condiciones históricas y materiales, así como la denuncia ante el ocultamiento del rostro singular y único de los proyectos no realizados, el sufrimiento y el dolor individual.

En resumen, la ciudadanía biopolítica es el resultado de la inserción controlada de los cuerpos "en el aparato de la producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos"[37] y estrategia política. Pero todo esto no significa que la vida haya sido integrada de manera definitiva a un poder que la administra; más bien, cabría mencionar que la vida escapa permanentemente a estas tecnologías de disciplinamiento y regularización.[38] Eso explica la reconfiguración constante de tales tecnologías, de la invención constante de las prácticas ciudadanas, las cuales buscan innovar formas de ejercer su opción política dentro de la

---

[34] Particular relevancia reviste la estadística, ya que será precisamente este tipo de conocimiento el que permitirá la observación de las regularidades de la participación de acuerdo con los espacios geográficos y la constatación de la especificidad de sus fenómenos como algo irreductible al marco limitado de la votación.

[35] M. Foucault, "La gubernamentalidad", p. 192.

[36] Zygmunt Bauman plantea esta relación entre aparato administrativo y política de exterminio. *Cfr.* Zygmunt Bauman, *Modernidad y holocausto,* Madrid, Sequitur, 1997, p. 135.

[37] M. Foucault, *Historia de la sexualidad. T. I…,* p. 170.

[38] *Ibidem,* p. 173.

sociedad moderna, así como la existencia de formas de lucha o resistencia que consisten, precisamente, en una demanda del derecho a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad o a la satisfacción de las necesidades.

Mítines, referéndums, marchas, plantones, huelgas de hambre, manifestaciones multitudinarias, suicidios públicos, votaciones y un largo etcétera, constituyen el engarzamiento de las tecnologías del cuerpo y de la población y evidencian los fines que el modelo de poder moderno persigue en su intervención poblacional de la ciudadanía, donde lo disciplinario y lo regularizador representan estrategias que no operan en el mismo nivel. Ello impide un punto de fuga ante la articulación totalizadora de los mecanismos de participación en la ciudadanía. En estos términos, la ciudadanía es el espacio de un control disciplinario, individualizador, en forma de una vigilancia permanente, y se inscribe en la unidad de lo múltiple, que es la ciudadanía en tanto población.[39] La ciudadanía biopolítica circula de lo disciplinario a lo regularizador, va graduando del mismo modo tanto al cuerpo como a la población y permite a la vez controlar el orden disciplinario del cuerpo y los acontecimientos aleatorios de una multiplicidad.[40]

El biopoder de la ciudadanía: a modo de conclusión

Se ha considerado que el biopoder tiene como meta calificar, medir, apreciar y jerarquizar de acuerdo con la norma. El concepto de "norma" no sólo involucra una producción social e históricamente construida, sino que también cumple con una función constituyente al delimitar líneas divisorias dentro de las relaciones sociales. Esta función de demarcación social es su característica principal de la norma y rige a una escala anatomopolítica y biopolítica. En otras palabras, la tecnología de poder centrada en la vida se sirve de la norma para efectuar una demarcación extensa de la ciudadanía. Su efecto principal es la articulación de una sociedad normalizadora.[41]

Dado esto último, puede advertirse que el biopoder opera en atención al sueño político de la ciudad apestada que Foucault describe en *Vigilar y castigar:*[42] el deseo de la ciudad inmovilizada en el funcionamiento de un poder extensivo que se ejerce de manera distinta sobre cada uno de los cuerpos individuales, la utopía de la ciudad perfectamente gobernada, la fantasía de una sociedad normalizada. No obstante, en ese espacio recortado que intenta apropiarse de la práctica de la ciudadanía, sin duda,

[39] *Cfr.* M. Foucault, *Hay que defender la sociedad,* p. 226.
[40] *Ibidem,* p. 228.
[41] M. Foucault, *Historia de la sexualidad,* p. 175.
[42] M. Foucault, *Vigilar y castigar,* p. 202.

la exclusión, la discriminación, la muerte o el derecho de matar no pierden su lugar. Pues ¿cómo es posible que un poder político que aspira a la normalización de la vida desate mecanismos de participación libre y autogestiva? La respuesta a tal paradoja exige poner en relación la idea de la sociedad normalizadora con el problema de la discriminación. De este modo, el poder de normalización puede utilizar las antiguas prerrogativas de la estructura del poder soberano de la inclusión exclusiva, siempre que su acción sea legitimada por un imperativo biológico equivalente, esto es, la supervivencia. Sólo el deseo de mantenerse vivo implora a los sentimientos más elementales y permite hacer un "corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir",[43] entre lo que debe ser reconocido y lo que debe ser ignorado, lo que vale la pena y aquello que resulta detestable y, a partir de ello, desfasar entre la ciudadanía a una población con otras identificando aquellos que constituyen la amenaza exterior, para luego hacer aceptable su exclusión, discriminación y rechazo en nombre de la vida; mejor aún, de mejores condiciones de vida.

Dicha exclusión, marginación y consideración peyorativa de la alteridad entre los ciudadanos no es una simple postura ideológica que realiza cierto grupo de ciudadanos en tanto poblaciones, sino una estructura constitutiva del dispositivo de la ciudadanía construida en clave del biopoder. Pues, por un lado, permite fragmentar el campo poblacional de la ciudadanía, separar unos grupos de otros, organizar a los individuos entre aquellos que merecen proliferar la forma de vida y aquellos que es preciso rechazar, ya que ponen en riesgo las condiciones de existencia y participación; y, por otra parte, se legitima la exclusión, rechazo y marginación de algunos sectores de la ciudadanía al considerarse como un efecto colateral que se justifica por el bienestar de un grupo específico de la población. Por tanto, la tarea de la ciudadanía biopolítica radica en conservar la vida colectiva y excluir, anular y destruir las formas de vida degenerada que representan un peligro para la colectividad.

El hecho de que las prácticas de la ciudadanía moderna se caractericen por un sistema de exclusión y marginación sistemática de ciertos grupos poblacionales entraña que una sociedad busca estandarizar, normalizar y, con ello, avanza lenta, subrepticiamente, el fantasma de la exclusión naturalizada de aquellos que pueden merecer la muerte. Primero, pueden estallar las diversas manifestaciones de odio social, entre sectores poblacionales, el resentimiento de clases sociales, la sectorización de barrios, ciudades y territorios, elementos que fungen como dispositivos, tecnologías e instru-

[43] M. Foucault, *Defender la sociedad,* p. 230.

mentos que hacen posible el cultivo de una forma de vida específica hasta la cosecha de la muerte del otro, de los otros. En ese sentido, la consideración cerrada de una ciudadanía moderna, que se extiende en las épocas actuales, ha devenido una entidad biopolítica y, como tal, intenta la autoconservación, lo que demanda disponer de la exclusión como recurso principal de cualquier estilo de relación política. Entonces, la discriminación, la exclusión, la violencia contra el otro subyace como una potencia de la modernidad y se presenta como la concreción y actualización de una categoría moderna.

En ese orden de ideas, la ciudadanía biopolítica muestra un rostro que la liga a la experiencia del genocidio, en un sentido que hace pensar esa tragedia como el efecto de las lógicas constitutivas de la ciudadanía moderna y no como la eventual suspensión del supuesto universo de los valores humanistas que ésta contendría.[44] Aquí, cabría preguntarse hasta qué punto el presente se ha alejado de tales experiencias y si aquellos elementos constitutivos de la modernidad no son aún las bambalinas de nuestro tiempo. Ciertamente, el hombre ya no es ese animal viviente que, además, es capaz de existencia política. La historia ha invertido ese orden del problema colocando las relaciones de poder por encima de lo biológico. Pero, tal vez, aún hoy, el ser humano sea ese animal político, ese ciudadano, en cuyas prácticas está puesta en entredicho su vida de ser viviente.

En pocas palabras, el asunto no reside en dibujar un panorama menos claustrofóbico de los mecanismos de ejercer la ciudadanía en las sociedades actuales; más bien, se trata de alertar de los peligros que contiene el poder ciudadano que ha puesto en práctica la civilización occidental. Por tanto, la descripción del entramado de estrategias que entraña el dispositivo de la ciudadanía responde a la tarea política que consiste en: "apartarnos de las fuerzas que procuran someter la existencia humana a la vida biológica".[45] Es una llamada de atención a los riesgos que arrastra el estilo moderno de ejercer la ciudadanía, que insiste en la apropiación de la vida a partir de códigos biológicos. Ante el sufrimiento individual y colectivo inscrito en los fundamentos mismos de su quehacer, la ciudadanía ha sido la clave olvidada de las prácticas cívicas. En tanto género, el hombre no sólo es

[44] La modernidad ha desplegado tres grandes procedimientos en el tratamiento político de los individuos: la exclusión o extrañamiento, la incorporación o la inclusión analítica y el exterminio. Por ejemplo, el loco ha transitado por los tres: de los sótanos del hospital general al asilo psiquiátrico y de allí a las prácticas eugenésicas. Otro ejemplo similar sería el delincuente: de la huída constante a la prisión, y de ahí a la pena de muerte; también los proscritos, los anormales, en la lógica de Foucault.

[45] James Berneauer, "Más allá de la vida y de la muerte: Foucault y la ética después de Auschwitz", en Etienne Balibar, Gilles Deleuze, Hubert Dreyfus *et al., Michel Foucault: filósofo,* Barcelona, Gedisa, 1999, p. 257.

ciudadano; condicionalmente es la manera en la cual hace experiencia de sí mismo. En este caso, la ciudadanía es una estrategia que le permite demarcar y distribuir su cuerpo, su propia subjetividad, su horizonte de experiencia humana, ampliando el margen de creación de uno mismo, reinventando de modo constante el espacio de relación efectiva con el otro, con el extraño, con el sin bando.

DOS TIPOS DE INSTITUCIONES IMAGINARIAS SOCIALES: LA LIBERTAD POLÍTICA Y LA CIUDADANÍA

María Eugenia Cisneros Araujo*

RESUMEN Este ensayo se propone mostrar que la ciudadanía y la libertad política son formas reales instituyentes que crean los individuos junto con el colectivo mediante sus acciones, para vivir en autonomía social como un modo que se *hace haciendo*. Para ello, me apoyaré en la tesis de Cornelius Castoriadis sobre la institución imaginaria de la sociedad. En primer lugar, se hará referencia a la institución instituida, instituyente e individuo. En segundo lugar, se expondrá el paso de lo imaginario instituido a lo imaginario instituyente para dar cuenta de la construcción del ciudadano y la libertad política como formas institucionales efectivas instituyentes.

ABSTRACT This essay intends to show that citizenship and political freedom are real instituting forms, created by individuals along with the collective through their actions to live in social autonomy as a way that s done by doing. With this in mind, I will rely on Cornelius Castoriadis's thesis on the imaginary institution of society. First, we will refer to the instituted institution, instituting and individual. Secondly, we will expose the transition from the instituted imaginary to the instituting imaginary to account for the construction of the citizen and the political freedom as effective institutional instituting forms.

*Universidad Central de Venezuela, Venezuela.

Palabras clave
Individuo, ciudadano, institución instituida, institución instituyente, autonomía

Keywords
Individual, citizen, established institution, instituting institution, autonomy

La relación del individuo con la sociedad se da como producto de lo imaginario instituido o de lo imaginario instituyente. Si proviene de lo imaginario instituido, entonces la imaginación está inactiva, y el vínculo responde a una continua repetición de lo establecido, con lo cual se detiene el proceso de construcción hacia la ciudadanía. Si el vínculo nace de lo imaginario instituyente, entonces la imaginación está activa y en libre ejercicio creativo y la ciudadanía se encuentra en pleno desarrollo. Castoriadis enfatiza que lo instituido y lo instituyente se acompañan; ante esto, sólo corresponde a los individuos y al colectivo decidir en cuál de los dos desean vivir. Esta encrucijada estimula que se produzca la autonomía individual y colectiva para construir la ciudadanía y la libertad política. Cada vez que los individuos socializados por lo imaginario instituido actúen para generar imaginario instituyente surgirá la autonomía y con ello la ciudadanía y la libertad política. Dicho de otro modo, la puesta en práctica de la imaginación radical en la escena de lo imaginario instituido con objeto de alterar lo existente para crear un otro inédito constituye el ejercicio fundamental para la creación permanente de la libertad política y de ser ciudadanos libres. En el individuo, la autonomía es autocreación; en la sociedad, la autonomía es autogestión creativa. La autocreación y la autogestión creativa producen lo imaginario instituyente cuando se mantienen en una cooperación activa, y en esto consiste la construcción de la ciudadanía y la libertad política como formas efectivas de instituciones instituyentes. Se trata de la autonomía individual-autocuestionamiento y la autonomía social-crítica a las instituciones, que aparece en lo imaginario mediante la acción humana. Por consiguiente, ser ciudadano proviene de una construcción cooperativa entre los individuos y el colectivo, mediante acciones sociales que tiendan al ejercicio de la libertad y de la autonomía para construir ciudadanos y ciudadanía.

Para el filósofo grecofrancés, la institución instituyente imaginaria de la sociedad es la democracia directa, el campo donde la sociedad se da sus propias leyes, el colectivo participa de las decisiones de lo público y tiene conciencia para saber autolimitarse. Éste es el espacio propio de la ciudadanía y la libertad política como formas efectivas institucionales instituyentes.

Las sociedades actuales deberían dirigirse a encontrar la forma de establecer esta práctica en su modo de organización social. Ello no se ha logrado, porque los individuos y el colectivo están presos de la apatía, la indiferencia; no les interesa lo público, asumir la responsabilidad de ser ciudadanos y libres; los que están a cargo del poder, no velan por el bien colectivo, sino por el personal e individual. Urge que se active la imaginación radical de los individuos y el colectivo para encaminarse hacia lo imaginario instituyente en la búsqueda concreta de la construcción de la ciudadanía y la libertad política, como formas efectivas de instituciones instituyentes. Mientras ello no ocurra, los individuos y el colectivo continuarán alimentando lo imaginario instituido y cada vez se distanciarán más de ser libres. Mantenerse en lo sociohistórico instituido implica la incivilización y el servilismo.

Este ensayo se propone mostrar que la ciudadanía y la libertad política son formas reales instituyentes que crean los individuos junto con el colectivo mediante sus acciones para vivir en autonomía social como un modo que se *hace haciendo*. Para ello, me apoyaré en la tesis de Cornelius Castoriadis sobre la institución imaginaria de la sociedad. En primer lugar, este artículo hará referencia a la institución instituida, instituyente e individuo. Allí se explicará que la institución es un ámbito sociohistórico que, en principio, es instituido y puede transformarse en instituyente. Este proceso constituye una actividad que socializa al individuo bajo lo establecido, pero también contribuye a su despertar, en función de la búsqueda de la autonomía individual y colectiva. En segundo lugar, se expondrá el paso de lo imaginario instituido a lo imaginario instituyente para dar cuenta de la construcción del ciudadano y la libertad política como formas institucionales efectivas instituyentes. La creatividad de los individuos junto con el colectivo mediante sus acciones proporcionan las condiciones para erigir la autonomía como un *por hacer* permanente, que requiere ciudadanos cuyas prácticas cotidianas se ejecuten en virtud de la libertad política. Ello requiere asunción de responsabilidad, compromiso de aceptar que es un deber participar en la esfera pública motivada por la voluntad y elección por parte de los individuos y colectivos, de querer ser libres y autónomos socialmente.

Institución instituida, instituyente e individuo

De acuerdo con Castoriadis, la institución histórico-social enseña al individuo, desde su nacimiento, las significaciones imaginarias sociales instituidas. Es decir, la sociedad tiene que ver con individuos ya socializados. Ahora bien, la cuestión está en que, si es una sociedad de la cual la emergencia de significaciones surge a partir de la autocreación y la autoaltera-

ción, será una obra permanente de imaginario instituyente por parte de los individuos, con el colectivo tendiente a la construcción de la ciudadanía y la libertad política. Si, por el contrario, las significaciones provienen de acciones que tienden a perpetuarse a como dé lugar, entonces se produce un imaginario instituido, cerrado, rígido, que impide el ejercicio imaginativo y, por tanto, que los individuos se conviertan en ciudadanos. Esto implica una relación directa entre los individuos, la colectividad y la sociedad como institución, puesto que ésta es una institución que representa las significaciones imaginarias del hacer de los individuos; es decir, la sociedad son los individuos y los individuos son la sociedad. Por consiguiente, la fabricación del ser social dependerá de las acciones que emprendan ellos. Si actúan en función de la creación y autocreación, entonces su construcción se dirige en permanente movimiento a un imaginario instituyente que los consolide como ciudadanos libres. Por el contrario, si sus acciones se limitan a repetir lo aprendido, sin intentar algún cambio o modificación, entonces se dirigen a la destrucción del ser social, por cuanto, al no permitir el desarrollo y los cambios, sino insistir en mantener lo establecido, surgirá un estancamiento y, por lo tanto, no llegarán a ser ciudadanos. Serán individuos serviles e incivilizados.

La sociedad son los individuos y los individuos son la sociedad; este vínculo supone que la sociedad crea individuos y que se construye por la actividad efectiva de quienes tienden a promover la ciudadanía y la libertad política. "La sociedad es obra de lo imaginario instituyente. Los individuos están hechos por, al mismo tiempo que hacen y rehacen, la sociedad cada vez instituida."[1] Existe un vínculo entre la imaginación radical y lo imaginario histórico-social. Lo imaginario instituido socializa a los individuos y éstos reproducen las significaciones establecidas. Sólo cuando ponen en ejercicio su imaginación radical mediante la acción, pueden penetrar en lo instituido para innovar. Acción difícil de emprender, porque la materialización de ésta lleva consigo la transgresión, lo diferente; exige a los individuos desear otro estilo de vida y ello les impele a inventar. Lamentablemente, para la mayoría es más cómodo conformarse con la socialización impuesta, ser depositarios, reproductores y reforzadores de ella; así conservan y aseguran el papel que la sociedad les ha asignado. Por eso, resulta tan difícil y complejo querer y decidir ser ciudadanos libres, pues ello implica actividad, iniciativa, la voluntad de arrojarse a la vida y abrirse a nuevas experiencias. Los genuinos creadores son excepcionales, porque se atreven a querer ser ciudadanos y, para ello, deben recobrar la libertad y la autonomía. Castoriadis destaca que el modo de ser social depende de las acciones

[1]Cornelius Castoriadis, "Poder, política, autonomía", *Ciudadanos sin brújula,* México, Ediciones Coyoacán, 2005, p. 47.

de los individuos, las cuales pueden ser constructivas o destructivas, y en ambas los artífices son los individuos sociales, como singular que forma parte de un colectivo. En algún momento se hace presente ese instante[2] en que toca a todos y cada uno de los individuos tomar y asumir una decisión: continuar siendo títeres del sistema o empezar a ser creadores de su propio estilo de vida. Ser ciudadanos implica saber que se es individuo, pero que, también como individuo, se forma parte de un colectivo. Ser ciudadano supone trabajar en el crecimiento particular conjuntamente con el social.

En efecto, la manifestación de la autenticidad del individuo producto del diálogo consigo mismo, de la confrontación consigo mismo es una cuestión debatida desde los griegos. Ciertamente, en su diálogo, Sócrates hostiga a sus interlocutores con una serie de preguntas que los lleva a prestarse atención a sí mismos, a examinar su conciencias, a cuidarse a sí mismos, que los lleva al célebre "conócete a ti mismo". En esta línea, también José Manuel Briceño Guerrero, en su obra *¿Qué es la filosofía?*,[3] afirma que son pocos los auténticos creadores de formas de vida que se atreven a liberar su indeterminación y cuestionar el modelo cultural establecido al que están sometidos. Tales hombres son aquellos a quienes les ha ocurrido "alguna vez, que tenga la tremebunda confrontación consigo mismo y vea, cuando menos el destello fugaz de una intuición momentánea, la contingencia de su absurda existencia, acechada continuamente por todo género de peligros, condenada a dejar de ser, finita".[4] En las palabras de Briceño, se nota que también enfatiza el "conócete a ti mismo", al momento en que el individuo comienza a cuestionar su propia existencia, su manera de estar en el mundo, a examinar su vida. Dicho de otro modo, el hombre se atreve a preguntarse ¿cómo vivo?

Ello es lo que hace, según Castoriadis, que el individuo despierte su actividad creativa para construirse un estilo auténtico de vida, lo que implica atreverse a transgredir lo establecido para transformarlo en función de sentirse bien en el mundo, porque es producto de su creación. Se trata de innovar ante la siguiente interrogante: ¿cómo me realizo como individuo en el tiempo que me toca vivir? Se trata de mostrar que los cambios, las transformaciones, transgresiones de lo establecido comienzan desde la existencia, la acción, la imaginación activa, la praxis social, toda vez que los hombres se atreven a cuestionar su existencia para desconstruir el estilo de vida impuesto por lo establecido y autocrear el propio, a partir del ejercicio de nuestra

[2] "Una intuición no se demuestra, sino que se experimenta. Y se experimenta multiplicando o incluso modificando las condiciones de su uso." Gastón Bachelard, *La intuición del instante,* México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

[3] José Manuel Briceño Guerrero, *¿Qué es la filosofía?*, Mérida, La Castalia, 2007.

[4] *Ibidem*, p. 12.

propia lucidez, reflexión de nosotros mismos.[5] Ello significa aceptar que la creación de un estilo de vida que nos sea propio obedece a nuestra acción imaginativa y no a la institución instituida. Se trata de una confrontación entre la pseudorrealidad y la realidad, que nos obliga a la toma de una decisión existencial: atrevernos a ser nosotros mismos.[6] Una decisión dolorosa, que comporta riegos, consecuencias, pérdidas, separaciones, algunas veces soledad, porque estamos en la vida tal como hemos decidido ser y estar. Por ello, son muy pocos los auténticos creadores de su propio estilo de vida.[7]

Castoriadis se encuentra en esta línea. Se refiere a que, si bien la sociedad socializa, sólo los individuos pueden sustituir esa socialización, inventar otra donde el ejercicio de la libertad sea la significación central que guía las acciones de éstos en la construcción de la institución imaginaria de la sociedad. La idea de Castoriadis consiste en destacar que sólo en el campo de la praxis, en el *hacer haciendo*, en el emprendimiento de acciones, los individuos intervienen de modo efectivo en lo establecido para transformarlo en otro.[8] Sólo a partir de la acción los individuos y el colectivo construyen la ciudadanía y la libertad política como formas reales institucionales instituyentes.

> A partir de la psique, la sociedad instituida hace cada vez individuos quienes, como tales, ya sólo pueden hacer la sociedad que los ha hecho. Sólo por esto, la imaginación radical de la psique llega a transpirar a través de los estratos sucesivos de la coraza social que es el individuo que la recubre y la penetra hasta un punto límite insondable, sólo por esto hay acción en respuesta del ser humano singular sobre la sociedad. Hagamos notar, anticipadamente,

[5] Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua,* Madrid, Siruela, 2006. Hadot destaca la importancia del arte de vivir, esto es, la construcción de la vida a partir de la existencia. Se trata de que el hombre decida comprometerse con su existencia como un arte de vivir; vivir responsable y libremente.

[6] Michel Onfray destaca el arte de vivir, en la estética de la existencia, en la relación consciente con la cotidianidad que lleva a los hombres a cuestionar su propia vida. De este autor, *vid.,* entre otras obras, *Antimanual de filosofía,* Madrid, Edaf, 2005; *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros,* Buenos Aires, Paidós, 2004; *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*. Barcelona, Anagrama, 2008; *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía I*. Barcelona, Anagrama, 2007.

[7] *Vid.* María Elena Cisneros Araujo, *Los cínicos: el arte de vivir en libertad* [en línea], disponible en http://www.filosofiaclinicaucv.blogspot.com. David de los Reyes, *Estética y filosofía o el arte de vivir* [en línea], disponible en http://www.filosofiaclinicaucv.blogspot.com.

[8] "La autotransformación de la sociedad sólo es posible si existen individuos que aspiren a esa transformación de la sociedad y puedan llevarlo a cabo." C. Castoriadis, "Naturaleza y valor de la igualdad", *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto,* Barcelona, Gedisa, 1998, p. 133.

que tal acción es rarísima y en todo caso imperceptible en la casi totalidad de las sociedades, donde reina la heteronomía instituida, y donde, aparte del abanico de papeles sociales predefinidos, las únicas vías de manifestación reconocible de la psique singular son la transgresión y la patología.[9]

De esa manera, los individuos pueden crear una institución imaginaria de la sociedad que esté al servicio del bien de ellos y contribuya a estimular el ejercicio de la libertad, autonomía, imaginación y ciudadanía o, por el contrario, puedan crear un modo social donde los individuos sirven a la institución y, por tanto, son serviles, apáticos, pasivos e incivilizados. Tal institución marcará los lineamientos para su perpetuación, con lo cual impedirá cualquier acción creativa por parte de los individuos. Finalmente, quienes forjan las significaciones bajo las cuales se pondrá al servicio de la sociedad son los individuos; ellos organizan la sociedad, eligiendo la forma de una multiplicidad de modos. Los individuos dan sentido a las significaciones imaginarias de la institución social creada.

Para Castoriadis, la validez efectiva de lo imaginario establecido está asegurada por la socialización del individuo. En este sentido, la socialización es un poder que ejerce lo imaginario instituido sobre los individuos que produce. Pero, según el mencionado autor, detrás de ese poder, oculto, se encuentra el magma imaginativo radical, que toma sus variables de lo establecido para manifestarse como transformación de ello. El poder que ejerce la institución sobre los individuos mediante la socialización no es absoluto, porque de ser así, no habría historia. La praxis social demuestra que hay pluralidad de sociedades diferentes, hay historia, hay transformación.

Castoriadis acepta que existe lo establecido, que lo instituido ofrece formas para que la vida humana sea posible y trata de perpetuarse en ellas. Pero lo establecido no es un absoluto, porque junto a éste se encuentra la alteridad, el riesgo inminente de la manifestación del cambio de lo dado. En otras palabras, por más que la institución muestre lo establecido como único, universal, estático, lo cierto es que no es así, porque junto a lo dado se encuentra lo no dado, lo que emerge cuando menos se lo espera.

> La organización conjuntista-identitaria "en sí" del mundo no sólo es suficientemente estable y "sistemática" en su primer estrato para permitir la vida humana en sociedad, sino también suficientemente lagunar e incompleta para llevar un número indefinido de creaciones social-históricas de significaciones. Los dos aspectos remiten a dimensiones ontológicas del mundo en sí, que ninguna subjetividad transcendental, ningún lenguaje, ninguna

[9] C. Castoriadis, "Poder, política, autonomía", pp. 47 y 48.

> pragmática de la comunicación, podrían hacer ser. Pero también el mundo, en tanto que "mundo pre-social" —límite del pensamiento—, aunque no "signifique" nada en sí mismo, está siempre ahí, como provisión inexhaustible de alteridad, como riesgo siempre inminente de desgarramiento del tejido de significaciones con el que lo ha revestido la sociedad.[10]

Se podría creer en principio que la relación de los individuos con el colectivo y la institución sólo responde a un círculo de formación que no tiene salida, puesto que la sociedad como institución histórica imaginaria establecida socializa a los individuos y los fabrica a su conveniencia; ellos simultáneamente reproducen este esquema, porque lo aprenden, de forma tal que desarrollan los nutrientes tendientes a la permanencia, que fortalecen el vínculo entre los individuos y lo establecido.

No es así. Este círculo se rompe cuando la imaginación radical como potencia creativa se manifiesta como alteridad alteración. La imaginación radical se caracteriza porque es indomable, indócil. La socialización primaria no la somete completamente, no apaga la luz; la opaca, sí, como los eclipses de sol o luna. La cuestión es la siguiente: sólo la rebeldía nos redime.[11]

Lo instituido va acompañado por lo instituyente, espacio que puede minimizar pero no eliminar. Este terreno, en cualquier momento, se presenta para producir alteridad, así como las catástrofes naturales suceden sin que se las esperen. La potencia de la transgresión, de la imaginación, es latente, y no hay socialización que la pueda dominar por completo. Allí radica el desarrollo constructivo o el retroceso destructivo de la sociedad.

La socialización que emprende la institución instituida sobre los individuos no es absoluta, porque siempre queda un espacio donde reina lo oculto, el misterio, lo desconocido, que también es consustancial al hombre, es latente y en cualquier momento fluye como un magma de significaciones imaginarias que transforma la socialización establecida por otra. Entonces, el peligro radica en que no ocurra la ruptura de este círculo de formación. Es necesario que el círculo se rompa para dar lugar a la alteridad-alteración, para que pueda surgir lo novedoso, para que los individuos postulen otros escenarios de vida en los que puedan ejercer su ciudadanía y libertad. Y dependerá de los individuos hacer o no esta ruptura.

Ese quiebre comienza en la cotidianidad, a partir del hacer más sencillo o simple como la actitud en tomar un café, el manejo del tiempo,

---

[10] *Ibidem*, p. 53.

[11] "Recuerda […] lo único que nos redime es nuestra rebeldía". Mark Rowlands, *El filósofo y el lobo. Lecciones sobre el amor y la felicidad. Una historia real*, Barcelona, Seix Barral, 2009, p. 282.

la relación con la pareja, aprender a disfrutar e incluir el ocio, asumir la responsabilidad de la vida, autocuestionarse, acudir a terapia para trabajar seriamente en insatisfacciones o problemas personales, de existencia, de relación con el entorno, de la madre, reflexionar sobre la cotidianidad, permitirse aprender a compartir, asumir posición respecto al hecho cierto de la muerte, la existencia de la enfermedad, del dolor, de la separación, del amor, la soledad.

Entonces, para Castoriadis, aunque la sociedad fabrique individuos, siempre brotará la imaginación radical para desmontar esa socialización y construir una propia donde las significaciones clave sean la autonomía y la libertad para la creación de la ciudadanía y la libertad política.

> La sociedad fabrica a los individuos a partir de una materia prima, la psique. ¿Qué hay que admirar más, la plasticidad casi total de la psique con respecto a la formación social que la sujeta o su capacidad invencible de preservar su núcleo monádico y su imaginación radical, poniendo con esto en jaque, por lo menos parcialmente, la escolaridad soportada perpetuamente? Sea cual sea la rigidez o la impermeabilidad del tipo de individuo en el que se ha transformado, el ser propio e irreductible de la psique singular se manifiesta siempre —como sueño, enfermedad "psíquica", transgresión, litigio o tendencia a la querella—, pero también como contribución singular —pocas veces asignable, en la sociedad tradicional— a la hiperlenta alteración de los modos del hacer y del representar sociales.[12]

Para Castoriadis, lo imaginario social instituido va acompañado de lo imaginario social instituyente, puesto que debajo de lo establecido está el magma de significaciones que en cualquier momento brota para transformar, modificar lo instituido. De acuerdo con esta idea, por más que una forma social haga todo lo posible por mantener y perpetuar el sistema formado, siempre se encontrará con la emergencia de significaciones distintas que se interpondrán en la tendencia de quedarse para alterar. Y, por más que la institución establecida luche por quedarse, no podrá con el magma instituyente que brota de sus propias debilidades. Así, se tiene la siguiente situación: cuando la institución establecida se ve amenazada por cambios inminentes, hará todo lo posible por impedir todo aquello que la pone en peligro, tratando de mantener el orden social. Sin embargo, por más que lo impida, los cambios que provienen de la manifestación de un magma casi siempre son imposibles de detener. Lo fundamental de ellos es que tengan como bandera que el futuro es un porvenir *por hacerse*, que ese hacerse corresponde al colectivo y a cada uno de los individuos con sus acciones y su

[12] C. Castoriadis, "Poder, política, autonomía", p. 53.

decir. Esta bandera es el empuje de lo instituyente, de la construcción ciudadana y de la libertad política.

En ese sentido, lo instituyente introduce en lo establecido algo nuevo que en principio es una especie de desorden ante el orden social instituido; esto obliga a la institución establecida a tomar decisiones en cuanto a lo que debe o no hacer respecto de la emergencia de significaciones distintas que surgen, producto de la praxis social. En general, éste es el origen de la discordia entre la institución instituida y la instituyente. "Sólo en el estrépito del derrumbe del edificio de las significaciones instituidas la voz de las armas puede comenzar a oírse. Y, para que la violencia pueda intervenir, es necesario que la palabra —la conminación del poder existente— siga teniendo su poder sobre los grupos armados."[13]

En una sociedad siempre existe una institución establecida que, por todos los medios, trata de convertir a los sujetos en autómatas mediante la socialización, haciendo que los individuos interioricen el orden dado, se acoplen, se adapten, sean serviles e incivilizados. A pesar de ello, bajo lo instituido está lo instituyente latente, como una espada de Damocles; tarde o temprano emerge de la sombra para abrir lo cerrado, mostrar nuevos caminos. Entonces los individuos recuerdan que no nacieron para ser serviles, sino para ser libres; comienzan a luchar por su autonomía y libertad para constituirse en ciudadanos. El derecho a emprender nuevos caminos, a pensar por sí mismos, a cuestionar, a interrogarse, a reflexionar, a ser ciudadanos libres.

El modo de sociedad específico de organización que viene de la modernidad se caracteriza por que el Estado fundamentado en el derecho positivo encarna la institución instituida. En el tiempo, esta forma se ha valido de un aparato burocrático, una organización jerárquica, con competencias definidas que resaltan estas significaciones para concentrar el poder y fabricar individuos controlados por la burocracia para un rápido ajuste al sistema, garantizando su continuidad; convierte a los individuos en marionetas, sin capacidad de cuestionar lo establecido o a sí mismos, cercena su potencialidad imaginativa para construir otra forma social donde impere la autonomía y la libertad, haciendo que se conforme con la apariencia de este modo social, y no permite que el individuo se transforme en ciudadano mediante el ejercicio imaginativo. "La denegación de la dimensión instituyente de la sociedad, el recubrimiento de lo imaginario instituyente por lo imaginario instituido, va a la par de la creación de individuos absolutamente conformes, que se viven y se piensan en la repetición (hagan lo que hagan, por otro lado —y hacen muy poco), cuya imaginación radi-

[13] *Ibidem*, p. 56.

cal es refrenada tanto como se puede y que casi no están verdaderamente individualizados."[14]

La cuestión radica en la forma social que crean los individuos en el origen de la creación. Ésta puede surgir a partir de la reflexión, del cuestionamiento o a partir de profetas o libros sagrados. Si la sociedad responde a creencias y la fe, entonces los individuos construyen instituciones sagradas que impiden la conformación de ciudadanos, porque están atenidos a un dogma (lo que se considere sagrado e incuestionable). Si la sociedad se organiza en torno de la discusión, la crítica, el cuestionamiento permanente de las significaciones sociales que emergen de la sociedad, entonces los individuos fabrican instituciones democráticas y ciudadanos libres. La discusión, la crítica acerca de lo público no es cuestión sólo de políticos, sacerdotes, militares. El ejercicio del pensamiento es atinente a todos y cada uno de los individuos que deciden construir un espacio público para el bien de todos. La base de la construcción se centra en la reflexión, en la crítica, en las interrogantes. Es vital para el desarrollo de los individuos mantener el espacio de poder cuestionar lo establecido para poder dar entrada a nuevas relaciones inéditas y al surgimiento de otras instituciones. En definitiva, la institución de la sociedad es obra de todos y cada uno de los individuos, y mediante sus prácticas de vidas se construyen la ciudadanía y la libertad política.

> No hay omnipotencia de los estados instituidos. Su potencia no es más que la otra cara de la creencia de la gente en esta potencia […] Todo depende del deseo y de la capacidad de los hombres y de las mujeres para cambiar su existencia social, para aceptar que son responsables de su destino, para asumir plenamente esta responsabilidad […] Se trata de recordar a los hombres esta verdad elemental que conocen bien pero que olvidan regularmente cuando se trata de los asuntos políticos: nunca, ni la expansión de la economía capi-

[14] *Ibidem*, p. 64. "Es necesario, pues, que esta imaginación radical de los seres humanos sea dominada, canalizada, regulada y convertida en apta para la vida en sociedad y también para lo que llamamos realidad. Eso se lleva a cabo mediante su socialización, en el curso de la cual absorben la institución de la sociedad y sus significaciones, las interiorizan, aprenden el lenguaje, la categorización de las cosas, lo que es justo e injusto, lo que se puede hacer y lo que no se debe hacer, lo que hay que adorar y lo que hay que odiar. Cuando esta socialización opera, la imaginación radical, hasta cierto punto, se encuentra ahogada en sus manifestaciones más importantes y su expresión adquiere un carácter de conformidad y de repetición. En estas condiciones, la sociedad en su conjunto es heterónoma. Pero los individuos mismos son heterónomos, ya que juzgan aparentemente según criterios propios, cuando en realidad sus juicios tienen un criterio social." C. Castoriadis, "Imaginario e imaginación en la encrucijada", *Figuras de lo pensable,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 97.

talista, ni el gobierno, ni las leyes de la historia, ni el Partido, trabajan para ellos. Su destino será lo que ellos quieran y puedan hacer.[15]

Siendo esto así, el punto a considerar es que el vínculo de los individuos con el colectivo y la institución desde lo imaginario es atinente en ambos sentidos, puesto que a los individuos corresponde estar vigilantes de que la institución cumpla los fines para los cuales se ha creado. Simultáneamente, la sociedad debe cumplir sus obligaciones respecto de los individuos y la colectividad. Este vínculo se deteriora cuando la institución deja de cumplir sus deberes, de servir a la sociedad, de fomentar el bien común. De forma paralela, los individuos dejan de preocuparse por las situaciones sociales, se vuelven apáticos e irresponsables en cuanto a su autoría en la construcción del modo social, dejan de ser ciudadanos. En otras palabras, lo imaginario instituido, lo imaginario instituyente y la imaginación radical de los individuos entran en crisis, porque todas las partes abandonan las tareas que les corresponde cumplir, y quedan a la deriva. Las interrogantes que surgen son: ¿Y por qué entra en crisis? ¿Por qué hay momentos en que la potencia creadora se desvanece y otros en los que aparece con la fuerza de un magma? Algo sucede en la experiencia humana, en la praxis cotidiana de los individuos que los impulsa a la pasividad, a la apatía; y en otros momentos, a la actividad, a la acción, al cambio. La cuestión se centra en la existencia cotidiana del vivir. Allí se genera una crisis de la sociedad como institución, de las significaciones imaginarias y de la existencia de los individuos. Se produce una situación en la que las significaciones imaginarias establecidas ya no tienen sentido para los individuos, y a pesar de ello, éstos no generan nuevas significaciones. La pérdida de sentido se representa en la apatía, el conformismo, la repetición, la irresponsabilidad, el consumo, la pérdida del deseo de querer ser libre, la imaginación y lo imaginario están inactivos. Las significaciones sociales que encarnan este imaginario no responden a la creación que envuelve el hacer del ser social, sino se vuelven un amasijo de repeticiones sobre sí mismas. Este imaginario se representa en lo colectivo, toda vez que las distintas actividades que emprenden los individuos no son innovadoras. Así se puede apreciar en lo político, donde la imaginación y lo imaginario están agotados y se manifiesta en la necesidad urgente de construir ciudadanía y libertad. Hay una decadencia del movimiento obrero, de la corriente democrática; la esterilidad y la repetición de los discursos políticos tanto de derecha como de izquierda, a tal punto que no se sabe en qué se diferencian.[16]

[15] C. Castoriadis, "Si es posible crear una nueva forma de sociedad", *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 166.

[16] *Ibidem*, p. 105.

Cuando la imaginación y lo imaginario, en vez de producir novedades, reproducen lo establecido reiteradamente, entonces se establece la socialización como heteronomía, es decir, los individuos piensan y actúan acoplados a la institución instituida, no cuestionan, no reflexionan, la socialización se encarga de aniquilar cualquier impulso hacia la autonomía y por consiguiente no hay ciudadanos ni libertad. Lo que existe son individuos serviles e incivilizados.

Imaginario instituido e imaginario instituyente: la construcción del ciudadano y la libertad política

Para Castoriadis, la autonomía es una apertura que se da el individuo socializado para modificar la heteronomía de la cual es producto. Esto significa que el individuo tiene que "alterar el sistema de conocimiento y de organización ya existente; significa pues constituir su propio mundo según otras leyes y, por lo tanto, significa crear un nuevo *eidos* ontológico, otro sí-mismo diferente en otro mundo".[17] La autonomía es una actividad personal del individuo que implica cambiar su fabricación originaria por otra que él mismo crea que responde a su propia reflexión y deliberación.[18] Siendo los individuos sociales, la creación particular de la autonomía también tiene efectos en la sociedad, toda vez que los individuos que se encuentran en este proceso comienzan a cuestionar a las instituciones, a las significaciones establecidas y a sí mismos.[19] Como ya se dijo, son pocos los individuos que deciden procurarse su autonomía. Desde esta perspectiva, la conformación de la ciudadanía y la libertad política comienza con la propia transformación del individuo. En la medida que cada individuo comience a cuestionar y a discutir la forma social establecida, en esa medida se abre paso a la construcción de la ciudadanía y la libertad política.

[17] C. Castoriadis, "La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía", *Los Dominios del hombre...* p. 212.

[18] "¿Qué significa autonomía? *Autós,* "sí mismo"; *nómos*, "ley". Es autónomo aquel que se otorga a sí mismo sus propias leyes. (No aquel que hace lo que se le ocurre, sino quien se proporciona leyes.) Ahora bien, esto es tremendamente difícil. Para un individuo, proporcionarse a sí mismo su ley, en campos en los cuales esto es posible, exige poder atreverse a enfrentar la totalidad de las convenciones, las creencias, la moda, los científicos que siguen sosteniendo concepciones absurdas, los medios de comunicación masiva, el silencio público." C. Castoriadis, "Institución primera e instituciones segundas, *Figuras de lo pensable*, *Las encrucijadas del laberinto VI*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 118.

[19] "La potencia en acto de la posibilidad de creación propia, fruto de la emergencia pulsional, es la condición de toda autonomía". Raymundo Mier, "Castoriadis, la historia como creación: lo imaginario, la significación y el dominio pulsional", *Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*. Buenos Aires, Biblos, Universidad Veracruzana, Instituto de Filosofía, 2008, p. 97.

La autonomía consiste en un movimiento permanente de cuestionar, reflexionar, poner en tela de juicio lo establecido, lo dado, un movimiento que se centra en la vinculación de la imaginación y lo imaginario. Por consiguiente, la ciudadanía y la libertad política se hacen presentes en todo espacio donde se generen estas condiciones.

> Se puede concebir como una ruptura, como una creación ontológica, la aparición de sociedades que ponen en tela de juicio sus propias instituciones y significaciones —su organización en el sentido profundo del término—, en las que las ideas como "nuestros dioses son quizá falsos dioses", "nuestras leyes son quizá injustas", no sólo dejan de ser inconcebibles e impronunciables, sino que se convierten en fermento activo de una autoalteración de la sociedad [...] Sociedades que se cuestionan a sí mismas quiere decir concretamente individuos capaces de poner en tela de juicio las leyes existentes, y la aparición de individuos tales sólo es posible si se produce al mismo tiempo un cambio en el nivel de la institución global de la sociedad.[20]

La potencia creadora manifestada como acciones autónomas estará presente siempre que todos y cada uno de los individuos reflexione, delibere, interrogue, cuestione, analice, pregunte, desee cambios, movimientos, flexibilidad, apertura del horizonte de vida, expandir sus posibilidades fundamentales humanas como artífice de fabricar lo novedoso, que asuma la responsabilidad de que es un individuo social que se desarrolla en la colectividad y se atreve a hacer, no se queda en un mero discurso vacío de palabras. Le toca forjar la relación social, el vínculo con todos y cada uno de los individuos, crear ciudadanía y la libertad política. Romper con lo establecido, no aceptar ningún tipo de dominación ni control ni imposición es el comienzo de crear una forma social autónoma, ciudadana y libre.

En este sentido, Marco A. Jiménez, explica lo siguiente:

> Si el deseo es sometido a la razón, a un logos, a una ley, a una estructura, a una divinidad que se me impone, entonces mi deseo es heterónomo; si, por el contrario, se elude la fuerza del inconsciente y me dejo llevar por ella, también soy heterónomo. Ahora, si acepto que hay en mi particular subjetividad y en la colectividad fuerzas caóticas, inconscientes, irreconocibles e irreconciliables que me impulsan junto con el devenir social, el orden simbólico, y asumo que las leyes sociales, las costumbres y los afectos son creaciones con las que puedo o no identificarme, es decir, creaciones individuales y colectivas, pero que en el registro de mis posibilidades confronto afectiva y racionalmente, sin dejar de reconocer las leyes ajenas que se me imponen,

[20] C. Castoriadis,. "La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía", p. 213.

> pero asumiendo mi libertad de elección en el sentido de autolimitación, en el sentido de significarme imaginariamente en la sociedad y en consecuencia actúo, entonces no cederé en mi deseo, estaré deviniendo autónomo, aunque sólo sea por un momento y con relación a algo.[21]

Del precedente párrafo se desprende que si decido someterme de forma voluntaria a una estructura que se me impone, entonces como individuo en la esfera privada seré heterónomo; como individuo que forma parte del colectivo seré servil e incivilizado. Por el contrario, si me atrevo a practicar el célebre "conócete a ti mismo" socrático, a distanciarme de las imposiciones, a actuar, entonces, como individuo en la esfera privada, comenzaré a autocrear mi autonomía; como individuo parte de la sociedad, participaré en la construcción de la ciudadanía y de la libertad política como formas reales de instituciones instituyentes.

Ahora bien, la autonomía la hacen los individuos en la praxis social cotidiana, porque con las acciones se emprende la autonomía. En este sentido, la autonomía se genera en el campo político, pues este ámbito "no es ni concretización de un Saber absoluto, ni técnica, ni voluntad ciega de no se sabe qué; pertenece a otro campo, el del hacer, y a ese modo específico del hacer que es la *praxis*".[22] La política es una praxis que tiene como objetivo la organización de la sociedad destacando la autonomía como una significación imaginaria fundamental que implica la transformación social sólo mediante la actividad autónoma de todos y cada uno de los individuos. La política es praxis, porque son todos y cada uno de los individuos quienes la practican con la intersubjetividad de sus acciones para ser ciudadanos.[23]

Para Castoriadis, los individuos, el colectivo y la institución comienzan a construir su autonomía cuando "la población forma sus propios órganos autónomos, cuando entra en actividad para procurarse ella misma sus normas y sus formas de organización".[24] Según Castoriadis, cuando todos y cada uno de los individuos son capaces de organizar la sociedad como autogestión y autogobierno, entonces puede decirse que comienza

[21] Marco A. Jiménez, "Viaje al fin de la ética y la política: autonomía o insignificancia", *Fragmentos del Caos*…, p. 125.

[22] C. Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad. Marxismo y teoría revolucionaria V.1*. Buenos Aires, Tusquets, 2003, p. 129.

[23] "La política […] esto es, la actividad que apunta a la transformación de las instituciones de la sociedad para adecuarlas a la norma de la autonomía de la colectividad (es decir, de tal manera que nos permita la autoinstitución y el autogobierno explícito reflexivo y deliberado de esa colectividad)." C. Castoriadis, "Individuo, sociedad, racionalidad, historia", *Agora. Cuaderno de estudios políticos*, núm. 6, 1997, p. 118.

[24] C. Castoriadis, "La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía", p. 214.

la creación de instituciones autónomas, de la ciudadanía y la libertad política. "La autoorganización y la autogestión sólo tienen sentido si atacan las condiciones instituidas de la heteronomía".[25] Porque son formas que se dirigen a transformar lo dado con sus significaciones agotadas, para introducir nuevas que regeneren el sentido de las acciones de los individuos en su hacer diario. "La sociedad se hace *autónoma*, *llega a serlo* desde el momento en que incorpora la idea de que no está en la lógica de la naturaleza, la voluntad de los dioses o la ceguera del destino el hecho de que los límites sociales sean eternos e inmodificables. Cabe intervenir en ellos, mutarlos, pulirlos, actualizarlos, *transformarlos.*"[26]

"Una sociedad que se gestiona, es decir, que se dirige a sí misma [...] una sociedad autogestionada es una sociedad en la que todas las decisiones son tomadas por la colectividad, que a su vez se ve afectada por el objeto de dichas decisiones. Es decir, un sistema en que aquellos que realizan una actividad deciden colectivamente qué han de hacer y cómo hacerlo, dentro de los límites exclusivos que supone la coexistencia con otras unidades colectivas."[27]

Así, una sociedad que decida autogestionarse requiere individuos sensibilizados, afectados con la organización social que viven, motivados a solucionar por ellos mismos los problemas de esta organización, e inventar la forma de hacerlo. Todos y cada uno de los individuos actúan en función de resolver por ellos mismos los problemas, las necesidades, los deseos a partir de su experiencia; no esperan a los órganos competentes para que lo solucionen. ¿Y por qué? Se dan cuenta que las instituciones no cumplen con su función y esto los lleva a moverse, pues ante el deterioro, lo que se pone en peligro es la supervivencia de los propios individuos y de la colectividad. Entonces, la autogestión surge: 1) cuando los individuos deciden no dejar los problemas fundamentales que les aquejan como colectividad a las instituciones competentes, porque las mismas no están cumpliendo su función; 2) todos y cada uno de los individuos crean la forma de solucionar estos problemas, porque son los afectados en sus actividades cotidianas y conocen a fondo la situación. Todos y cada uno de los individuos comienzan a dirigirse y decidir por ellos mismos a partir de acuerdos, de comunicación, de intercambio de opiniones; se produce una tormenta de ideas para lograr la tarea en común que se han propuesto. Entienden que en esa tarea cada quien debe cumplir la actividad encomendada para lograr el

[25] *Ibidem*, p. 215.

[26] Celso Sánchez Capdequí, "Nuevos derroteros sociales: imaginando Europa", *Fragmentos del caos*..., p. 290.

[27] C. Castoriadis, "Autogestión y jerarquía", *Escritos políticos,* España, Catarata, 2005, p. 63.

objetivo. La misma colectividad como grupo le da sentido a la actividad de cada individuo al hacerle ver que su hacer tiene sentido en el esfuerzo mancomunado; entonces se genera una cooperación activa entre los que tienen un saber o una competencia en determinado campo y los que pondrán en práctica ese saber.[28] De esa forma, la ciudadanía y la libertad política consisten en un *hacer haciendo*.

Cuando los individuos comienzan a encontrar sus propios caminos para resolver los problemas que le atañen diariamente, empiezan a ser ciudadanos y a ejercer su libertad. Por ello, lo que "define una sociedad autónoma es su actividad de autoinstitución explícita y lúcida, el hecho de que ella misma se da su ley sabiendo lo que hace".[29] Se trata de una sociedad instituyente a partir de la libertad, la reflexión y la constitución de la ciudadanía. Los individuos comienzan a reflexionar, a autogestionarse, a autoorganizarse, a ser autónomos cuando toman conciencia de los problemas que les afectan; empiezan a buscar soluciones, a unirse con los otros para lograr resolver, pues se dan cuenta que solos, como individualidades no se puede, que se requiere vincularse con los otros, que es necesario actuar como ciudadanos. Se acepta que la institución establecida no cumple con su deber, lo que implica que la sociedad debe promover nuevas instituciones que den respuesta a las situaciones actuales. Se pone de relieve, por contraste, una cotidianidad que es imperativa, una colectividad de individuos, una institución establecida cuyas significaciones están caducas y distanciadas de la realidad efectiva social que viven los individuos. Todo ello, contribuye al despertar de los individuos y la sociedad, a la conciencia de tomar las riendas de su realidad en las manos para hallar nuevas formas de convivencia y soluciones que modifiquen, sustituyan a las que no dan respuestas. Estas acciones generan un proceso de autonomía con tendencia a fortalecerse toda vez que la propia comunidad es garante del mantenimiento de sus logros, de sus iniciativas, en un trabajo permanente de cooperación activa que se preocupa por su cotidianidad: la convivencia, el espacio público. Es asumir la responsabilidad respecto del espacio público, que consiste en la creación abierta de alternativas de convivencia, desarrollo individual y construcción de la ciudadanía. Para Castoriadis:

---

[28] "Si un especialista afirma a partir de su conocimiento especializado que un determinado metal, debido a sus propiedades, es el más indicado para tal pieza o herramienta, no se entiende por qué y en base a qué podría comportar objeciones gratuitas por parte de los obreros. Pero, aun en este caso, una decisión racional exige que los obreros participen —por ejemplo, porque las propiedades del material escogido jueguen un papel fundamental en el montaje de las piezas o de las herramientas—." *Ibidem*, pp. 70 y 71.

[29] C. Castoriadis, "La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía", p. 215.

> Una sociedad autogestionada [...] es la lógica de la liberación de los hombres y de su desarrollo. La colectividad de los trabajadores puede razonablemente decidir —y en nuestra opinión tendría razones para hacerlo— jornadas de trabajo menos penosas, menos absurdas, más libres [...] para llevar a cabo tales elecciones, absolutamente fundamentales, no hay criterio "científico" u "objetivo" que valga: el único criterio es el juicio de la propia colectividad acerca de sus preferencias, a partir de su experiencia, sus necesidades y sus deseos.

Esto es aplicable a toda sociedad. Ningún criterio "científico" permite a nadie decidir que es preferible para la sociedad disponer el año próximo de más tiempo libre, en lugar de acrecentar el consumo o viceversa, o tener un crecimiento más rápido o menos rápido, etcétera [...] El único criterio que tiene sentido en este campo es lo que los hombres y mujeres que forman la sociedad quieren, y esto sólo ellos mismos pueden decidirlo y nadie más en su lugar.[30]

Para este filósofo, autonomía equivale a individuos libres, sociedad libre. La autonomía consiste, pues, en el movimiento y en la actividad de todos y cada uno de los individuos; es decir, la autonomía implica el *hacer haciendo*; no es contemplación, no es teoría. Se construye cuando la colectividad participa efectivamente en el *hacer haciendo*, es decir, todos y cada uno de los individuos asumen el poder de hacer por sí mismos y junto con otros. La autonomía es una actividad individual y también colectiva que involucra participación, compromiso, vínculo con la praxis en común que se ha emprendido, aceptar las formas de autogestión y autoorganización producto de las decisiones tomadas en común y la ejecución de las mismas por todos y cada uno de los individuos que decidieron participar en la construcción de la autonomía. La creación de la autonomía consiste en el movimiento de actividades humanas donde se da una vinculación estrecha de las necesidades, deseos, afectos, intenciones y voluntad de los participantes; "la libertad, la autonomía, implica necesariamente la participación activa e igualitaria en todo poder social que decide sobre asuntos comunes".[31]

> La vía para la creación, la acción de los sujetos en la posibilidad de invención de apreciaciones teleológicas, de horizontes axiológicos y, por lo tanto, también la posibilidad del sujeto de recrearse a sí mismo, como acontecer en sí mismo en el proceso de significación. Crear significación no supone un

[30] C. Castoriadis, "Autogestión y jerarquía", pp. 71 y 72.
[31] C. Castoriadis, "Socialismo y sociedad autónoma", *Escritos políticos*, p. 98.

> sujeto dotado de una identidad que, a partir de una acción racional, invoca significaciones instituidas y las conjuga de manera inédita; en el proceso de creación de significación el propio sujeto se crea a sí mismo, se constituye como un sujeto en acto, en plena transformación de su entorno material y de su esfera de vínculos. Se abre así el espacio para un movimiento de creación y autocreación de la subjetividad y por lo tanto la acción autónoma de sentido.[32]

La autonomía es un movimiento activo de los individuos y la colectividad en función de erigir la ciudadanía y la libertad política. "Se trata pues, precisamente, de la autonomía como capacidad de cuestionarse a sí mismo y de cuestionar las instituciones existentes."[33] Para ello, hay que construir la *paideia* de la autonomía, es decir, "hay que educar al individuo para que sea autónomo […] hay que darle el hábito de la libertad […] la autonomía se crea ejerciéndose, uno se vuelve libre cumpliendo actos libres, así como uno se vuelve ser reflexionante reflexionando —y pueden facilitarse las condiciones de esta creación y de este ejercicio—. Es el papel fundamental de la institución".[34] De esta manera, la autonomía de una sociedad depende de la autonomía de los individuos, puesto que son ellos quienes hacen a la sociedad y la sociedad la que hace a los individuos. "Autónomo significa aquel que se da a sí mismo la ley. Y hablamos aquí de leyes comunes, 'formales' e 'informales', a saber, de las instituciones. Participar en el poder es participar en el poder instituyente. Es pertenecer, en régimen de igualdad con los demás, a una colectividad que se autoinstituye explícitamente."[35] Autoinstituirse explícitamente es el *hacer haciendo* ciudadanía y libertad política.

La sociedad instituyente se da en la democracia, pues es justo en este campo histórico-social donde los individuos formulan sus propias leyes,

[32] R. Mier, "Castoriadis, la historia como creación…", p. 101.

[33] C. Castoriadis, *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social. Seminarios 1986-1987. La creación humana I*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 144.

[34] *Ibidem*, pp. 146 y 147. "Ser autónomo no es ser cualquier cosa o cualquiera; es ser, además, alguien, alguien definido, por lo tanto investir objetos determinados, su identidad, lo que va con esa identidad: una manera particular de hacer ser un mundo para sí, una manera particular de interpretar o de dar sentido a eso que se presenta." *Ibidem*, p. 197.

[35] C. Castoriadis, "Socialismo y sociedad autónoma", *Escritos políticos*, p. 99. "En efecto, el término autonomía ha sido empleado desde hace mucho tiempo —y de nuevo por mí desde 1949— para designar en el dominio humano un estado de cosas radicalmente diferente; para decirlo brevemente, el estado en que `alguien´ —sujeto singular o colectivo— es explícitamente autor de su propia ley y lo es lúcidamente en la medida de lo posible (no `ciegamente´). Esto implica […] que ese alguien instaura una relación nueva con su ley, lo cual significa, entre otras cosas, que puede modificarla sabiendo lo que hace." C. Castoriadis, "La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía", p. 210.

puesto que toda sociedad existe porque hay un conjunto de leyes que la organizan como institución. Estas leyes son fabricadas por los individuos junto con la colectividad. "El momento del nacimiento de la democracia y de la política no es el reino de la ley o del derecho, ni el de los 'derechos del hombre', ni siquiera el de la igualdad de los ciudadanos como tal, sino el surgimiento en el hacer efectivo de la colectividad del cuestionamiento de la ley. ¿Qué leyes debemos hacer?"[36]

Los individuos y el colectivo construyen la democracia en el surgimiento de la praxis autónoma, esto es, cada vez que ejecutan acciones, prácticas producto de sus interrogaciones, reflexiones, cuestionamientos, al asumir su compromiso y responsabilidad social, pública; cuando participan efectivamente en la elaboración de las leyes. Un imaginario democrático comienza con la iniciativa de todos y cada uno de los individuos, donde sea la propia colectividad en su ejercicio de ciudadanía la que participe y cree las leyes que rigen su praxis cotidiana. "Esta autonomía [...] trata [...] de interrogarse sobre la ley y sus fundamentos, y de no quedarse fascinada por esta interrogación, sino de *hacer* y de *instituir* (entonces también, de decir). La autonomía es el actuar reflexivo de una razón que se crea en un movimiento sin fin, a la vez individual y social."[37] La Democracia es la institución imaginaria social que ofrece a todos y cada uno de los individuos el terreno para crear con sus acciones diarias su libertad.

Para Castoriadis, la autonomía individual y colectiva[38] constituye un proyecto histórico-social realizable, porque depende del ejercicio imaginativo de los individuos y la colectividad.[39] Todos y cada uno de los individuos actúan para participar efectivamente en la construcción de las instituciones sociales: la ciudadanía y la libertad política; asumen la responsabilidad de participar en el espacio público, porque se comprende que tal campo es fundamental para el desarrollo individual y colectivo. El proyecto de autonomía individual y colectiva "es el proyecto de una socie-

---

[36] C. Castoriadis, "Poder, política, autonomía", pp. 64 y 65.

[37] *Ibidem*, p. 65.

[38] "Diré que una sociedad es autónoma no sólo si sabe que ella hace sus leyes, sino si está en condiciones de volver a ponerlas explícitamente en cuestión. Asimismo, diré que un individuo es autónomo si pudo instaurar otra relación entre su inconsciente, su pasado, las condiciones en las que vive —y el mismo en tanto instancia reflexiva y deliberante—." C. Castoriadis, "Imaginario político griego y moderno", *El avance de la insignificancia,* Buenos Aires, Eudeba, 1997, p. 199.

[39] "Lo que yo llamo proyecto revolucionario, el proyecto de autonomía individual y colectiva (ambos son inseparables) no es una utopía, sino un proyecto histórico-social que puede realizarse, nada muestra que sea imposible. Su realización no depende más que de la actividad lúcida de los individuos y de los pueblos, de su comprensión, de su voluntad, de su imaginación." C. Castoriadis, "El proyecto de autonomía no es una utopía", *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997),* Buenos Aires, Katz, 2006, p. 19.

dad en la cual todos los ciudadanos tienen una igual posibilidad efectiva de participar en la legislación, en el gobierno, en la jurisdicción y en definitiva en la institución de la sociedad".[40] De esta manera:

> Las encrucijadas que atraviesa el término "imaginario" se derivan de la modalidad particular de responder a la génesis de lo social *ex nihilo*. Surge de la necesidad de una comprensión inédita de la historia, de lo social como concurrencia de regímenes de institucionalidad y acción autónoma de los sujetos sociales. Pero alude asimismo, necesariamente, a la génesis de las subjetividades y de la participación de la subjetividad en el engendramiento de un mundo de sentido.[41]

La autonomía requiere la pasión de los individuos y el colectivo por los asuntos comunes, por la esfera pública; exige la actividad de cada individuo para poner en movimiento a la sociedad con el fin de construir instituciones que promuevan la autonomía y la ciudadanía junto con la colectividad. Se trata de fortalecer los lazos de amistad[42] entre el Estado y los ciudadanos por medio de la creación de una institución histórico-social cuyo terreno ofrezca las condiciones para que los individuos ejerzan su imaginación, produzcan imaginario, prácticas ciudadanas y libres.

El gran obstáculo que a todos y cada uno de los individuos toca para ganar su autonomía, su ser ciudadano, es derrotar el conformismo, la apatía, la evasión de asumir su responsabilidad en el campo político. Se trata de un cambio de actitud de todos y cada uno de los individuos respecto de la esfera pública, porque los ciudadanos se crean en la vinculación de lo público y lo privado. En palabras de Castoriadis:

> La población no participa de la vida política: no es participar el hecho de votar una vez cada cinco o siete años por una persona que se conoce, sobre problemas que no se conocen y que el sistema hace todo para evitar que se conozcan. Pero para que haya un cambio, para que haya de verdad autogobierno, es preciso cambiar las instituciones, claro está, para que la gente pueda participar en la dirección de los asuntos comunes; pero también es preciso, sobre todo, que cambie la actitud de los individuos hacia las instituciones y hacia la cosa pública, la res publica, eso que los griegos llamaban *tà koiná* (los asuntos comunes).[43]

---

[40] *Ibidem*, p. 20.

[41] R. Mier, "Castoriadis, la Historia como creación…", p. 95.

[42] Sobre la amistad y su relación con las distintas formas de gobierno, la comunidad, la justicia, la política, *vid.* Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *Ética eudemia* y *La gran ética*.

[43] *Idem*.

Conclusión

Lo imaginario es el campo sociohistórico. Este terreno es la *vida social efectiva*, es el mundo real donde el sentido y las significaciones son generados por los individuos y el colectivo mediante sus acciones. Las significaciones se presentan en lo real como formas instituidas que son creaciones humanas, y por ser productos del hacer de individuos junto con el colectivo tienen un sentido para éstos. La libertad política y la ciudadanía son dos formas institucionales que elaboran los individuos junto con el colectivo, cuyo sentido es la construcción permanente de la autonomía individual y social y de formas instituyentes que fortalezcan la toma de conciencia y responsabilidad de los individuos y el colectivo de lo público. Se trata que tanto los individuos como el colectivo asuman que la libertad se fabrica en la medida que se realizan acciones efectivas y cotidianas en función de la libertad. La libertad no es un fin determinado o que se plantea de antemano. Es una forma efectiva institucional *por hacer*, un *hacer haciendo*, tarea que corresponde a los individuos junto con el colectivo en la medida que decidan y quieran ser ciudadanos. La ciudadanía también es una forma efectiva de institución que forjan los individuos cuando se atreven a cuestionar su estilo de vida, su existencia; y junto al colectivo, cuando el individuo se da cuenta que el ejercicio de la autonomía consiste en una cooperación activa entre el individuo junto con el colectivo.[44] Por consiguiente, la libertad política y la ciudadanía son formas institucionales que confeccionan los individuos junto con el colectivo en la *vida social efectiva*, con sus acciones. Los individuos y el colectivo se reconocen como ciudadanos en creación permanente de la libertad política para cada vez tener la posibilidad de que la autonomía social se trate de una institución instituyente y no instituida. De esa forma, la libertad política y la ciudadanía son instituciones instituyentes y no instituidas. La razón de ello se encuentra en la creación como un *hacer haciendo* y no como una mera teoría lógico-racional. La ciudadanía y la libertad política son formas institucionales que realizan los individuos junto con el colectivo, concretamente en la sociedad en que viven. Individuos junto con el colectivo, porque el individuo es individuo en la medida que proviene de un proceso de socialización. Apenas el individuo llega al mundo comienza a experimentar los

[44] "La autonomía de los seres humanos […] es inconcebible excepto que se la entienda tanto como autonomía de la sociedad cuanto autonomía de los individuos —ya que ambas están inseparablemente ligadas […] Establecemos la autonomía en este sentido como el objetivo para cada uno de nosotros como con respecto a todos los otros (sin la autonomía de los otros no hay autonomía colectiva —y fuera de una colectividad tal no puedo ser efectivamente autónomo)." C. Castoriadis, "Individuo, sociedad, racionalidad, historia", p. 118.

efectos del proceso de socialización. Este proceso es una actividad social, es decir, la constitución del individuo como individualidad es una actividad social: el encuentro con la madre, el padre, la familia, el lenguaje, entre otros. El individuo se encuentra con formas institucionales establecidas que median su proceso de socialización.[45] Sólo su creatividad materializada en acciones efectivas posibilitan la transformación de lo dado, definido, determinado por el *hacer haciendo*, *por hacer*, por el fluir de formas instituyentes como son la ciudadanía y la libertad política, convirtiéndose a sí misma como humanidad en tanto ésta es la significación y sentido fundamental de las prácticas cotidianas de los individuos y la colectividad. En otras palabras, a los individuos, junto con el colectivo, les corresponden elegir, decidir el sentido que tendrán las formas institucionales instituyentes que construyen. Dependerá de ellos la conformación o no de ser ciudadanos en el *por hacer* de la libertad política.

[45] "La socialización de los individuos —en sí misma un proceso socialmente instituido, y en cada caso un proceso diferente— abre a estos individuos, dándoles acceso a un mundo de significaciones sociales imaginarias cuya instauración, así como su increíble coherencia […] va inimaginablemente más allá de todo lo que ´uno o muchos individuos´ podría/n nunca producir. Estas significaciones deben su existencia efectiva (sociohistórica) al hecho de que son instituidas." *Ibidem*, p. 105.

II. DOSSIER

EL ORFISMO COMO PROCESO CULTURAL COMPLEJO

Luis de la Peña Martínez*

Resumen El artículo trata acerca del orfismo como un proceso cultural complejo de la Antigua Grecia, que comparte una serie de elementos, como son el mito, la poesía, la religión y la filosofía, y el que además habría tenido implicaciones estéticas, éticas, y hasta políticas (o ciudadanas, en el sentido de la polis griega).

Abstract This article talks about Orphism as a complex cultural process of ancient Greece which shares a number of elements, as the myth, poetry, religion and philosophy, and also would have implications aesthetic, ethical, and even political (or citizen within the meaning of the Greek polis).

* Facultad de Filosofía "Samuel Ramos", Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Michoacán, México.

Palabras clave
Mito, poesía, religión, filosofía.

Keywords
Myth, poetry, religion, philosophy.

A Elsa Cross, quien contribuyó a iniciarme en el estudio de los misterios órficos.

Introducción

En este trabajo, me propongo abordar al orfismo como un proceso cultural complejo de la Antigua Grecia, que abarcaría una serie de factores íntimamente vinculados, como son el mito, la poesía, la religión y la filosofía, y que, además, habría tenido implicaciones estéticas, éticas y hasta políticas.

Esto supondría considerar diferentes tipos de lenguajes (lógoi, λόγοι), de formas de expresión, que, más que conformar una mera evolución, como lo afirma Eduardo Nicol en su Idea del hombre, habrían de coincidir en un mismo momento en el tiempo y constituirían formas peculiares de acción y pensamiento.

Con todo, Nicol acierta al señalar lo siguiente:

> En los modos de la palabra se expresa más de lo que ella dice textualmente: se expresan los modos de relación vital de quien habla con todo lo que es objeto de su experiencia […] La palabra con que el hombre expresa su ser es constituyente de este ser: la expresión es un acto que modela a quien lo ejecuta. Y como el logos es razón y palabra, el logos es el principio de individuación, cualquiera que sea su objeto.[1]

Al respecto, cabe referir lo afirmado por Salvador Pániker en su libro Filosofía y mística: "el mito del progresismo, un cierto evolucionismo ingenuo, ha pasado a mejor vida. Cada época se ha expresado a sí misma de manera más compleja de lo que sospechábamos […] podemos seguir usando la cómoda distinción entre mito y logos, a conciencia de que en

[1] Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, p. 121.

su origen los ámbitos estaban confusos y entremezclados".[2] Y es el mismo Pániker quien afirmará: "Por un tiempo, Grecia habrá de vacilar entre la vía órfica/religiosa y la vía filosófica/naturalista. O mejor dicho, ambas vías coexisten como dos dimensiones del espíritu griego".[3]

De este modo, habría que decir que el orfismo constituyó un conjunto de prácticas, creencias y saberes que se expresaron de múltiples formas valiéndose de elementos tales como el canto, la escritura y otras formas de arte e iconografía (la pintura, la cerámica o la escultura) en los que se refleja y se da sentido a lo que fue una determinada forma de vida (’Ορφικός βίος) en la Grecia de los últimos siglos anteriores a la época cristiana y que de cierta manera aportó elementos que prefiguran la transición a dicha época.

El mito y la escritura: cosmogonía, teogonía y antropogonía

Se atribuía a Orfeo la creación de una serie de cantos o "Himnos", ubicada incluso antes de los poemas homéricos, donde se daba cuenta de la formación del mundo, de los dioses y de los seres humanos desde una perspectiva mitológica. Orfeo mismo es un personaje mítico: de origen tracio; algunas versiones lo presentan como hijo de Apolo (quien le donó la lira) y de la musa Calíope; según otras versiones, su padre sería Eagre o Eagro, quien, de acuerdo con la mitología, representaba a la divinidad de un río de Tracia.

Estos himnos se han conservado de manera escrita, lo cual implica una serie de textos, aparte de los propios himnos, que sería la base literaria de lo que se considerará como una forma de religión o de culto relacionada con otros movimientos religiosos. Como lo menciona Alberto Bernabé:

> El análisis de los textos que se refieren a los órficos nos dibuja un amplio complejo fluctuante, no sólo según las épocas y los lugares, sino aun dentro de un mismo lugar y en un mismo tiempo: el orfismo dista de ser en la antigüedad un movimiento de límites definidos. Es más bien un *continuum* lleno de gradaciones con elementos comunes, por un lado, con el pitagorismo, por otro con Eleusis, por otro con el dionisismo, incluso con una renovación teológica de la que encontramos huella en autores como Esquilo o Píndaro.[4]

[2] Salvador Pániker, *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*, Barcelona, Kairós, 2000, pp. 38 y 39.

[3] *Ibidem*, p. 33.

[4] Alberto Bernabé, *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*, Madrid, Trotta, 2004, p. 12.

Este corpus órfico sería una muestra del papel representado por Orfeo como iniciador de la escritura misma y de la idea de libro en Grecia, como lo señala Marcel Detienne en su libro *La escritura de Orfeo*, quien en sus primeras páginas utiliza una cita de Maurice Blanchot: "Escribir comienza con la mirada de Orfeo".[5] Así, Detienne anotará lo siguiente: "Al parecer, lo primero que se encuentra es el canto de Orfeo como anticipación de la palabra que implica a su alrededor las vías más mudas, los 'animales del silencio'. Pero la escritura ya está allí, poblada por esa misma voz; y se percibe un tumulto de libros, de discursos que se escriben en torno a Orfeo".[6] El "autor" Orfeo fue tenido como una "autoridad", por lo que muchos textos denominados "órficos" le serán atribuidos: una multiplicidad de voces (polifonía) a partir de una sola voz (monodia).

Entre los llamados textos órficos, pueden encontrarse los elementos de una cosmogonía que en mucho se asemejan a los planteamientos de algunos filósofos presocráticos (como los referentes a la relación entre lo Uno y lo Múltiple), tal como es expresado en el poema titulado "Esfera", atribuido a Museo, otro personaje mítico, quien está relacionado con Orfeo como su discípulo; aunque algunos autores lo presentan como su hijo: "[Dicen que Museo] dijo que todo nace de lo uno y que en eso de nuevo se disuelve".[7] Esto mismo está expresado en el conocido como "Papiro de Derveni" —que contiene un texto órfico y un comentario filosófico a dicho texto—, cuando en un Himno se refiere a Zeus como origen y causa de todo, después de que éste había devorado al Sol (el falo de Cielo o Urano): "Zeus nació el primero, Zeus, el último, el de rayo refulgente, / Zeus cabeza, Zeus centro, por Zeus todo está perfectamente dispuesto".[8] El tema de la castración de Urano aparece también en la *Teogonía* de Hesíodo.[9]

Pero quizá sea el tema común, con algunas diferencias, de las distintas teogonías consideradas como órficas es el que más caracteriza a este tipo de textos. Éstas pueden ser clasificadas del siguiente modo: las teogonías del huevo (o de Aristófanes), de la escisión (o de Eurípides), de Eudemo, de Jerónimo y Helanico, de las Rapsodias y la del Papiro de Derveni; aunque éstas también podrían dividirse en teogonías del huevo (de Aristófanes, de Jerónimo y Helanico), de la noche (de Eudemo y del papiro de Derveni), y una que sintetiza a ambas (de las Rapsodias).

[5] Marcel Detienne, *La escritura de Orfeo* [trad. de Marco Aurelio Galmarini], Barcelona, Península, 1990, p. 6.

[6] *Ibidem,* p. 88.

[7] Cit. por A. Bernabé, *op. cit.,* p. 18.

[8] *Ibidem*, p. 22.

[9] Hesíodo, *Obras y fragmentos* [trad. de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez], Madrid, Gredos, 2000, p. 18.

En ellas, se representa a los dioses como quienes crearon y dieron forma al universo y a los seres humanos (mitos de origen). En las teogonías del huevo se menciona un huevo cósmico, origen del universo, del que nace Eros o Fanes, un ser andrógino llamado Protógono o Primogénito y, también, Metis. Como lo dicen los versos de Aristófanes en la comedia de *Las Aves*, que más que ser un texto órfico es uno en que se parodia a estos mismos textos: "A lo primero había Caos, Noche, el negro Érebo y el Tártaro anchuroso/ pero tierra aún no había, ni aire ni cielo. Y de Érebo en el regazo ilimitado/engendra lo primero un huevo huero Noche de alas negras, / del que, con el transcurso de las estaciones, nació Eros el deseado".[10]

En las teogonías de la noche, Nix (Noche) es la divinidad principal de la cual se engendrarán los demás dioses (ella es quien aconseja a Zeus devorar al sol). Nix es presentada en el Papiro de Derveni como "la sabedora de todos los oráculos, la nodriza de los dioses". Y en el comentario a este mismo texto órfico, en dicho papiro se señala: "Y cuando (Orfeo) la llama nodriza, alude enigmáticamente a que la noche congela las cosas que el sol deshace al calentarlas".[11]

Estos mismos temas serán tratados en los "Himnos órficos"; en ellos Nix es invocada como "generadora de los dioses y de los hombres, manantial de todas las cosas", mientras que Fanes es "origen de Bienaventurados y de hombres mortales".[12] Con ello, parece mostrarse la oposición fundamental entre la luz (Fanes) y la oscuridad (Nix), entre el calor y el frío, como categorías básicas del pensamiento mítico.

Los himnos órficos se caracterizaban por su sentido de invocación, de llamamiento o ruego a una divinidad en especial. Además, se vinculaban a un determinado perfume, con lo que se mostraba su aspecto ritual.

Por otra parte, el origen de la humanidad se asocia con los Titanes, de cuyas cenizas habrían surgido los seres humanos cuando, después de haber destrozado y luego comido a Dioniso niño, éstos fueron fulminados por Zeus con un rayo; por lo que de la mezcla de las cenizas de los Titanes y de la tierra se formarán los humanos, y dentro de ellos una dualidad antagónica (fundamento del éthos, ἔθος), que es la marca de una culpa primigenia (o "pecado original") que tendrá que pagar la humanidad entera tratando de liberar el alma de la prisión del cuerpo. Como lo dice

[10] Cit. por A. Bernabé, *op. cit.,* p. 30.

[11] *Ibidem.,* p. 167.

[12] *Cfr*. "Himnos órficos", en Emilio Gascó Contell [pról., notas y versión al español], "Himnos órficos", *Obras de Hesíodo*, México, Ediciones Ateneo, 1968, pp. 89 y 91.

un himno órfico dedicado a los Titanes: "Sois fuente y origen de los que dimanan/ la afligida, miserable raza humana".[13]

La poesía: el poder y la eficacia del canto y la literatura

La figura de Orfeo resulta más que enigmática. Se le describe como un cantor o poeta quien con su voz e instrumento (la lira) amansaba a las bestias y lograba controlar los fenómenos de la naturaleza (los ríos, los montes y los árboles) y hasta tenía dominio sobre sucesos y personajes sobrenaturales. Se trataba de "el poder de las palabras en la magia" (como llama el antropólogo Bronislaw Malinowsky a uno de los capítulos de su libro Argonautas del pacífico), o de la "eficacia simbólica" (que es como titula Claude Levi-Strauss una de sus investigaciones), títulos con lo que deseo resaltar aquí el carácter mágico del canto de Orfeo, quien ha sido caracterizado como un "chamán" que producía efectos curativos y psicagógicos con sus melodías (a modo de un *phármakon*, φαρμάκον).

En las *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas (siglo III, a. C.), se canta y cuenta su participación en la expedición a Cólquide en busca del vellocino dorado, y ya antes Píndaro (518- 438 a. C.) se había referido a él en la cuarta de sus *Odas píticas*, en la que también se ocupa de la travesía de los argonautas: "Llega el poeta y citarista Orfeo, / de Apolo inspirador prole divina".[14] Aquí, aparte de los hechos narrados por Apolonio en los que Orfeo interviene con la fuerza de su canto, de manera decisiva, para conseguir llegar hasta el lugar donde se encontraba el vellocino y regresar con éxito (con su canto anima a los remeros, evita peligros y domina a las mismísimas sirenas), cabe mencionar su función como un personaje vinculado con la práctica de cultos mistéricos como el de los Cabiros en la isla de Samotracia, lugar a donde llega la nave Argo, y con la de un baile chocando los escudos que recuerda a los Curetes (de *kouros*: retoño o muchacho), quienes custodiaron al Zeus niño y que, como los Cabiros, eran conocidos como dioses protectores de los navegantes: "Curetes que retumbáis con el ruido del bronce", reza un himno órfico.[15] De hecho, Apolonio se niega a seguir narrando estos ritos y decide guardar silencio: "Acerca de éstos ya no extenderé más mi relato, sino que salud a la propia isla así como a sus divinidades locales, quienes patrocinan aquellos misterios que no nos es

[13] Josefina Maynadé y María de Sellares [pres. y trad.], *Himnos órficos*, México, Diana, 1973, p. 75.

[14] Píndaro, *Odas* [trad. de Ipandro Acaico], México, SEP, 1984, p. 119.

[15] E. Gascó Contell, *op. cit.,* p. 107.

lícito cantar".[16] Aparte de la de Apolonio de Rodas, se escribieron otras *Argonáuticas*, como la de Valerio Flaco (finales del siglo I d. C.) y la llamada *Argonáuticas órficas* (siglo IV o V d. C.) de autor anónimo; por lo que ello nos habla de la influencia de la literatura órfica en posteriores siglos.

Y tal vez sea el tema del descenso de Orfeo a los infiernos en busca de su esposa Eurídice el aspecto que más destaca de su leyenda (aquí, también, logra con su canto subyugar al perro monstruoso, el Cancerbero, que cuidaba la entrada al Hades). La catábasis de Orfeo (y su regreso al mundo de los vivos: anábasis) representa el vínculo entre la muerte y la vida, la posibilidad de retornar después de la muerte, lo que parece fundamentar la idea de la resurrección o transmigración de las almas, una de las creencias básicas del orfismo. Este tema queda plasmado en la cuarta de las *Geórgicas* del poeta Virgilio (70-19 a. C.)[17] y en un pasaje de la *Eneida*, cuando frente a la Sibila de Cumas, Eneas dice: "Si pudo Orfeo, confiando en su cítara tracia y en sus canoras cuerdas, evocar los manes de su esposa",[18] y en el libro X de las *Metamorfosis*, Ovidio (43 a. C.-16 d. C.) describe la forma en que Orfeo convence a los dioses del inframundo para que éste pueda llevar a Eurídice de regreso al mundo de los vivos, lo que ellos aceptan, pero con la condición de que él no voltee a verla mientras ella lo sigue; condición que, por desgracia, Orfeo no cumple: "Y del margen de la suma tierra no lejos distaban;/aquí temiendo que le faltara y ansioso de verla,/ volvió el amante los ojos, y fue atrás aquélla al instante".[19]

El poder y eficacia del canto de Orfeo quedan de manifiesto, igualmente, cuando después de ser atacado y destrozado por las ménades, devotas de Dioniso, su cabeza rueda acompañada de su lira hasta las aguas del río Hebro (en Tracia), que la conducen mientras él sigue cantando. Este pasaje del mito habrá de ser recreado por Ovidio en libro XI de las mismas *Metamorfosis*, cuando expresa: "No sé qué cosa flébil lamenta su lira; flébil su lengua/murmura exánime; las riberas algo flébil responden".[20] Un pasaje que para George Steiner significa una metáfora —al igual que el viaje de Orfeo al Averno— del poder del lenguaje y la poesía sobre la muerte: "En la narración de Ovidio acerca de Orfeo, el lenguaje continúa existiendo, como una llama viva, en la boca del poeta muerto".[21] Lo que

[16] Apolonio de Rodas, *Argonáuticas* [introd., trad. y notas de Mariano Valverde Sánchez], Madrid, Gredos, 1996, pp. 132-133.

[17] *Cfr*. Virgilio, *Geórgicas* [trad. de Rubén Bonifaz Nuño], México, UNAM, 1963, pp. 88-91.

[18] Virgilio, *Eneida* [intr. de René Acuña], México, UNAM, 1972, p. 135.

[19] Ovidio, *Metamorfosis, vol. II* [trad. de Rubén Bonifaz Nuño], México, SEP, 1983, p. 101.

[20] *Ibidem*, p. 135.

[21] George Steiner, *Extraterritorial. Ensayos sobre literatura y la revolución lingüística*,

por igual tendríamos que relacionar con uno de los versos de los *Sonetos a Orfeo* de Rainer Maria Rilke: “Cantar es ser”; mismo verso que el filósofo Martin Heidegger interpreta como “Cantar es existencia (*Da-sein*)” en una anotación de su libro *Hitos*.[22]

La religión: el alma más allá de la muerte y la vida órfica

La creencia en la vida del alma después de la muerte es uno de los principios del orfismo: el alma, a diferencia del cuerpo, no desparece, sino que emprende un viaje al “más allá”. Como lo muestran los testimonios encontrados en tumbas de regiones tan distantes como Hipponia u Olbia, el viaje o transmigración del alma (la metempsicosis, un rasgo que el orfismo comparte con el pitagorismo) era acompañado de inscripciones grabadas en laminillas de oro o de hueso. En las laminillas de oro se encuentran, por ejemplo, mensajes que pueden ser interpretados como una contraseña (σύμβολα) para poder entrar a la región de los muertos: “Soy hijo de la tierra y del cielo estrellado”,[23] o se dan indicaciones precisas, como las que describen lo que hay que hacer al llegar a esa región: “Esto es obra de Mnemósine. / Cuando esté en trance de morirse hacia la bien construida Hades, hay a la diestra una fuente y cerca de ella, erguido, un albo ciprés. Allí, al bajar, las ánimas de los muertos se refrescan. ¡A esa fuente no te allegues de cerca ni un poco! Pero más adelante hallarás, de la laguna de Mnemósine agua que fluye fresca”.[24] Tema, el del agua fresca, que, por cierto, también aparece en *La epopeya de Gilgamesh*, cuando éste conversa con su amigo Enkidu que ha regresado de la muerte: “—Aquel a quien la muerte de… ¿Lo has visto?/ —Lo he visto; está tendido sobre el lecho y bebe agua fresca”.[25] Y asimismo, habría que decir que en el siglo XX Marguerite Yourcenar escribió un poema titulado “Versos órficos” inspirado en las tablillas áureas.

De igual modo, las laminillas o tablillas de hueso de Olbia, situada cerca del Mar Negro, contienen inscripciones o graffiti en que se encuentran mensajes como “Vida-Muerte-Vida/ verdad/ Dio(niso), órficos”,[26] lo que se ha interpretado como la creencia en una vida de verdad (ἀλήθεια)

Barcelona, Barral editores, 1973, p. 187.

[22] *Cfr*. Martin Heidegger, *Hitos* [trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte], Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 27.

[23] Walter Burkert, *Homero y los magos. La tradición oriental en la cultura griega* [trad. de Xavier Riu], Barcelona, El acantilado, 2000, p. 94.

[24] Cit. por A. Bernabé, *op. cit.,* p. 144.

[25] Agustín Bartra [pról. y versión al español], *La epopeya de Gilgamesh*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1963, p. 114.

[26] Cit. por A. Bernabé, *op. cit.,* p. 81, y W. Burkert, *op. cit.*, p. 100.

después de la muerte, además de constatar el vínculo entre el culto a Dioniso y el de los órficos. Todo ello constituía un ἵερὸς λόγος que testimonia la existencia de una religión o culto basado en la escritura y en los libros (una "literatura *underground*", según la denomina Burkert), como lo demuestra un espejo etrusco en el que Orfeo está representado con un conjunto de papiros a sus pies, o un vaso en el que Orfeo figura en el inframundo con su lira y al lado hay un personaje que tiene entre sus manos un rollo papiráceo semejante al Papiro de Derveni; papiro que fuera hallado semiquemado en 1962 en una tumba del siglo IV a. C. y que está considerado como el manuscrito griego descubierto más antiguo.[27]

Lo señalado formaba parte de un código de conducta que los iniciados en los Misterios (τελεταὶ y μύσται son términos que Walter Burkert utiliza indistintamente) debían seguir para obtener una forma de vida correcta (Ὀρφικὸς βίος), en que se incluían prácticas rituales tales como abstenerse de consumir carne o vestir con ropa hecha de lana (lo que la asemejaba a la forma de vida llevada por los pitagóricos). Y en esto hay una diferencia con los rituales dionisiacos, pues en el modo de vida órfico no se bebía vino ni se practicaban sacrificios de animales ni conductas sexuales desenfrenadas u orgiásticas. Esto nos habla de una distinta manera de entender y practicar la religión. Los diferentes tabúes alimentarios (prohibición de comer huevos, el corazón e hígado, y hasta habas) no sólo reflejan el rechazo al consumo de carne de animales o de lo que estaba "animado", sino sobre todo a su sacrificio y al derramamiento de sangre, lo cual puede interpretarse como una negación a reproducir el acto criminal que causó la muerte a Dioniso y Orfeo, cuyos cuerpos fueron destrozados (un arquetipo que está presente en la mitología egipcia con Osiris, quien es desmembrado por su hermano Set, o en la babilónica, cuando Enkidu destaza al "Toro celeste").

Pero lo anterior también remite a la concepción acerca del alma en la que se piensa que ésta puede "reencarnar" en algún animal, y que recuerda el "pecado" o "culpa" que dio origen a la humanidad; por lo que al igual que los Titanes fueron castigados por Zeus con su rayo, el alma debe expiar esa falta que la tiene atrapada en algún cuerpo viajando hasta alcanzar la vida eterna o liberación definitiva que la coloque entre los dioses (apoteosis). Un tema que en Platón reaparecerá cuando en el "Cratilo" juegue con la etimología de la palabra σῶμα ("cuerpo"), que para los órficos se convertía en σῆ μά ("sepultura") pero también σῆμα ("signo"), y que Platón nombrará, en cambio, σῶ-μα ("salvamento").[28]

[27] *Cfr*. M. Detienne, *op. cit.,* pp. 91 y 92, y W. Burkert, *op. cit.,* p. 107.

[28] Cit. por A. Bernabé, *op. cit.*, p. 86.

Estas características hicieron del orfismo (al igual que el pitagorismo) un movimiento religioso opuesto no sólo al resto de los cultos de la polis sino a esta misma, al convertirse en un grupo minoritario y selecto cuya forma de vida implicaba una serie de comportamientos y restricciones que no era compartida por el común de los ciudadanos.

A modo de conclusión: orfismo y filosofía

Son varios los elementos que relacionan al orfismo con los filósofos griegos de la antigüedad. Si bien no siempre se consideró al orfismo como parte fundamental de los inicios de la filosofía, un estudioso de este periodo, Werner Jaeger, llegó a afirmar en su *Paideia* lo siguiente a propósito de la idea del alma que tenían los órficos:

> El concepto de alma de los órficos fue un paso esencial en el desarrollo de la conciencia personal humana. Sin él no hubiera sido posible pensar la concepción platónica y aristotélica de la divinidad del espíritu ni de la distinción entre el hombre puramente sensible y el propio yo que constituye su plena vocación. Basta pensar en un filósofo como Empédocles, impregnado de la concepción órfica de la divinidad, para demostrar la profunda y persistente afinidad de la nueva religión con los problemas del pensamiento filosófico que se ofrecen, por primera vez, ante todo en Pitágoras. Empédocles glorifica a Pítágoras en su poema órfico, las "Purificaciones". En Empédocles se compenetran las creencias órficas sobre el alma y la filosofía natural de los jonios. Su síntesis nos muestra de un modo muy significativo cómo ambas se unen y complementan en una misma persona.[29]

Este mismo punto de vista ha sido expuesto en la actualidad por varios autores a partir de lo que Burkert ha llamado "el orfismo redescubierto". El descubrimiento del Papiro de Derveni, que contiene, como ya se mencionó, un texto órfico y un comentario filosófico al mismo, así como el de diversas tablillas órficas, han abierto la posibilidad de acercar las concepciones órficas a la de filósofos como Parménides o Heráclito, o a la de los ya referidos por Jaeger, aunque éste minimice la influencia órfica en otros filósofos, como lo expone en su libro *La teología de los primeros filósofos griegos*. Por ejemplo, Marcel Detienne sostiene la relación entre estas concepciones con base en el concepto de "Verdad" (ἀλήθεια) en su libro *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica:* "Los ambientes filosóficos-

[29] Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos* [trad. de José Gaos], México, Fondo de Cultura Económica, 1977, pp. 166-167.

religiosos, a finales del siglo iv, se hallan pues fuertemente implicados en la problemática de la Verdad".[30] Tanto Verdad como Memoria (Μνήμη o Μνημοσυνής), opuestas a Olvido (Λήθη), eran todas consideradas como diosas.

El propio Burkert ha señalado coincidencias temáticas y formales entre los textos órficos y pasajes de Parménides (sobre todo, el proemio al "Poema ontológico", donde se describe el viaje a través de las puertas del día y de la noche, semejante al viaje de Zeus a la caverna de Noche), de Heráclito (la representación de la dualidad mediante la exposición de los aspectos contrarios como vida-muerte o verdad-mentira) y de Platón (la oposición entre el alma y el cuerpo).

Precisamente, en nuestro idioma Alberto Bernabé se ha dedicado a investigar estos puntos de contacto en un capítulo de la "Historia de la filosofía antigua" de la *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*, y en un libro titulado *Textos órficos y filosofía presocrática*. Materiales para una comparación. En este último, Bernabé expresa lo siguiente: "Tenemos suficientes testimonios externos sobre la intervención de seguidores de un sistema de este tipo en las discusiones filosóficas y del influjo de elementos órficos concretos, no sólo en los presocráticos, sino incluso en Platón, en Aristóteles, en los estoicos, en el platonismo medio y es obvio decir que en el neoplatonismo".[31]

Por todo lo anterior, se podría concluir señalando la existencia de un "espíritu órfico", al igual que Nietzche se refiere a un espíritu "apolíneo" y uno "dionisiaco" en *El nacimiento de la tragedia;* que, como lo sugiere Giorgo Colli en *La sabiduría griega*, más que sólo indicar en Orfeo el enfrentamiento de ambos aspectos que Nietzche presenta como opuestos, mostraría la íntima relación, a través de la ascesis y la catarsis, de estas dos vías espirituales del mundo griego: el conocimiento y el éxtasis. Así, Colli afirmará:

> Lo que realmente expresa Orfeo es el conocimiento como la esencia de la vida, como el culmen de la existencia. Entonces el conocimiento se convierte en norma de conducta, de suerte que teoría y práctica viene[n] a coincidir. De hecho, en un antiguo razonamiento órfico se habla de los "caminos", de los que hay que seguir y de los que hay que evitar, del de los iniciados y del de los vulgares. La vía, el sendero, es una imagen, una alusión frecuente en la época de los sabios, tanto en Heráclito como en Parménides o en Empédocles.[32]

---

[30] M. Detienne, *op. cit.*, p. 23.

[31] A. Bernabé, *op. cit.*, p. 13.

[32] Giorgio Colli, *La sabiduría griega* [trad. de Dionisio Mínguez], Madrid, Trotta, 1995, pp. 47-48.

SOCIEDAD CERRADA Y SOCIEDAD ABIERTA: ¿UN CONFLICTO PERMANENTE?*

Carlos Blank**

RESUMEN En este trabajo nos ocupamos primero de la crítica de Popper al historicismo. A pesar de sus inconsistencias y simplificaciones, esta crítica es indispensable para comprender los alcances de su interpretación de la historia como un conflicto entre la sociedad cerrada y abierta, entendidos como conceptos típico-ideales. Sin descartar los elementos de conflictividad que existen entre ambas, destacamos también la necesidad de complementación permanente entre ambas, complementación que obedece a la existencia de valores indispensables para una vida humana plena, presentes en cada una. Pero así como hay posibles elementos de complementación en Popper, la forma o el modo como pudiese realizarse obedece a una propuesta metodológica específica. Por esto también analizamos su propuesta de un enfoque institucional y de una "ingeniería social fragmentaria", como herramientas necesarias para alcanzar los objetivos de solidaridad y libertad dentro de una sociedad abierta.

* Agradecemos a David de los Reyes las sugerencias para la elaboración final de este trabajo.
** Universidad Central de Venezuela y Universidad Católica Andrés Bello, Venezuela.

Abstract In this paper we focus, firstly, in Popper's critic of historicism. In spite of its flaws and oversimplifications, this critic is indispensable in order to fully understand the scope of his interpretation of history as a conflict between an open and closed society, like typical-ideal concepts. Without discarding the conflictive elements between them, we also point out the need to complement each other, because we find in both values that are necessary for a full human life. This complementary approach rests on Popper's own methodological proposal. For this reason we also focus on his proposal of an institutional approach and his "piecemeal social engineering" as necessary means to attain the goals of solidarity and liberty in an open society.

Palabras clave
Historicismo, ingeniería social fragmentaria, solidaridad, libertad.

Key words
Historicism, piecemeal social engineering, solidarity, liberty.

La miseria del historicismo

> En memoria de los incontables hombres y mujeres de todos los credos, naciones o razas que cayeron víctimas de la creencia fascista y comunista en las Leyes Inexorables del Destino Histórico.
>
> *Karl Popper*

Karl Popper es quizá uno de los filósofos de la ciencia más reconocidos del siglo xx.[1] Sus investigaciones se orientan hacia la búsqueda de un criterio que permita delimitar la ciencia de otras actividades intelectuales. En ese sentido, encuentra en la *posibilidad* de refutar una teoría la pieza clave del pensamiento científico. Si una teoría no es capaz de someterse a algún enunciado potencialmente falsador, entonces no es científica, sino pseudocientífica o con pretensiones de cientificidad o simplemente

[1] Aunque fue básicamente un filósofo de la ciencia, también se ocupó de cuestiones sociales y políticas, como las que desarrollaremos en este trabajo. De hecho, existe una estrecha relación entre estos campos en la obra de Popper. A continuación, consignamos aquí algunos links de interés: www.tkpw.net, www.karlpopper.info y www.the-rathouse.com/writingsonpopper.html.

al margen o fuera de la actividad científica. A pesar de que las situaciones concretas de testeo de una teoría son bastante complejas y los propios enunciados falsadores pueden ser también revisables,[2] lo importante para él es esa actitud autocrítica contenida en el método científico, de detección de errores y de corrección permanente, que está en la base del crecimiento del conocimiento científico. Contraria a esta postura, se encuentra la actitud dogmática de otras disciplinas que buscan siempre confirmaciones de una teoría y que están protegidas *permanentemente* ante cualquier enunciado peligroso o que amenace la validez de la teoría. De hecho, suelen ser teorías que encuentran en cualquier crítica una mejor confirmación de ella. Por ejemplo, la crítica al pansexualismo de la teoría freudiana puede verse como una clara evidencia de un síntoma neurótico y, por lo tanto, como una nueva confirmación de la teoría. De igual modo, una crítica a la teoría marxista también puede comprenderse como expresión de la falsa conciencia pequeño burguesa y, por ello, también como una nueva confirmación de la teoría.[3] Por el contrario, un verdadero científico sería aquel que está dispuesto a poner a prueba su teoría y sabe qué tipo de enunciados singulares o de hechos podría colocarla en franco peligro y aceptar las consecuencias si las evidencias contradicen su posición. Para él, Einstein representa de manera paradigmática esta posición frente a las posibles observaciones potencialmente falsadoras de una teoría, y promueve expediciones para observar un eclipse de Sol, sabiendo que en éstas podían recogerse datos contrarios a los que predecía su teoría y que tendrán consecuencias catastróficas para ella. Y, aunque Einstein estaba por completo seguro de que la data recabada en tales expediciones estaría en concordancia con la precisa predicción que hacía su teoría de la desviación de la luz en las cercanías del Sol y que terminaría por reconocerse la validez de su teoría, lo importante es que tuvo el valor de exponer su cuello y reconocer que había hechos que podían comprometer seriamente su, para entonces, revolucionaria teoría. Después, reconocería también que esta teoría podría ser superada por otra mejor, aun cuando fuese la mejor aproximación al mundo físico disponible hasta el momento.[4]

[2] Punto importante que suele pasarse por alto y que ha dado pie a una imagen distorsionada del autor como un positivista o como un falsacionista ingenuo. *Vid.* algunas de las disputas sobre este tema en la nota siguiente.

[3] A diferencia del psicoanálisis, Popper consideraba que el marxismo originalmente era científico, pero dejó de serlo al utilizar sus seguidores de manera permanente hipótesis *ad hoc* para que calzaran los hechos. *Vid.* nota 12.

[4] Como era de esperarse, la posición de Popper ha sido objeto de diversos debates. Uno de ellos se entabló en Tubinga en 1961, entre Popper y Adorno, entre otros. Este debate está recogido en *La disputa del positivismo en las ciencias sociales*, Barcelona, Grijalbo, 1973. Pocos años después, en 1965, se dio otro conocido debate entre Popper y Kuhn, en Londres,

No nos ocuparemos de modo explícito de la filosofía de la ciencia popperiana, sino sólo en la medida en que se encuentra implícita en su crítica del historicismo o en algunos de sus planteamientos metodológicos en el terreno de las ciencias sociales. Podríamos resumir la línea argumental de Popper en forma de un silogismo:

> El historicismo es insostenible (o carece de valor científico).
> Las siguientes teorías *x*, *y* o *z* son historicistas.
> Por tanto, las siguientes teorías *x*, *y* o *z* son insostenibles (o carecen de valor científico).[5]

Para comprobar la validez de dicho argumento debemos, en primer lugar, saber qué entiende nuestro autor por historicismo y cuáles son las razones por las que resulta insostenible. En segundo lugar, deberemos indagar si las teorías o autores que él califica como historicistas son en realidad historicistas en el sentido antes definido. Sólo entonces estaremos en condiciones de afirmar la conclusión final con todo rigor lógico. (Por otro lado, es interesante que nos ocupemos también de la relación del historicismo con los conceptos de sociedad cerrada y sociedad abierta, lo que haremos en los próximos apartados.) A continuación exponemos su conocida definición: "Baste aquí con decir que entiendo por 'historicismo' un punto de vista sobre las ciencias sociales que supone que la *predicción histórica* es el fin principal de éstas, y que supone que este fin es alcanzable por medio del descubrimiento de los 'ritmos' o los 'modelos', de las 'leyes' o las 'tendencias' que yacen bajo la evolución de la historia".[6]

---

el cual fue recogido en *Criticism and the Growth of Knowledge,* Cambridge, Cambridge University Press, 1970. (Hay una excelente edición castellana por Grijalbo.) En 1968, se realizó un simposio en Burgos sobre Popper, recogido en *Ensayos de filosofía de la ciencia*, Tecnos, Madrid, 1970. Si duda, la revisión más exhaustiva de su obra sigue siendo la edición de P. A. Schilpp, *The Philosophy of Karl Popper,* 2 vols., Illinois, Open Court, 1974, donde aparece su autobiografía. Otra discusión más reciente aparece en G. Radnitzky y W. W. Bartley [eds.], *Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge*, Illinois, Open Court, 1987. Dentro de la misma línea, está Sergio Martínez y León Olivé [comps.], *Epistemología evolucionista,* México, Paidós, 1997. Tal vez el mayor crítico de Popper fue su antiguo discípulo, Paul Feyerabend. También podemos mencionar a Larry Laudan, un discípulo de Imre Lakatos; a David Stove, un filósofo de la ciencia australiano; a Ian Hacking, un filósofo de la ciencia canadiense, de inspiración foucaultiana; y al propio Mario Bunge, aunque cabría añadir que muchos de ellos comparten puntos de vista con Popper y son, en parte, deudores de él.

[5] No nos ocuparemos de cada una de estas teorías, sino mencionaremos algunas de ellas y reseñaremos algunas de las críticas que se han hecho del muy restringido concepto de historicismo en Popper.

[6] Karl Raimund Popper, *La miseria del historicismo,* Madrid, Alianza/Taurus, 1981, p.

En efecto, si definimos el historicismo como aquella corriente de pensamiento que considera posible predecir los eventos futuros de la historia a partir del descubrimiento de determinados "ritmos" o "modelos", de determinadas "leyes" o "tendencias" o "que es la tarea de las ciencias sociales el poner al descubierto la *ley de la evolución de la sociedad* para poder predecir su futuro", entonces la labor de Popper consistirá en probar la imposibilidad de tales predicciones, en tanto que es imposible descubrir una "ley de la evolución histórica", así como la repetición de las condiciones iniciales de su aplicación. Su argumento en contra de una ley así es el siguiente:

> La búsqueda de una ley que determine el "orden invariable" de la evolución no puede de ninguna forma caer dentro del campo del método científico, ya sea en bilogía, ya sea en sociología. Mis razones para ello son muy simples. La evolución de la vida sobre la tierra, o la de sociedad humana, es un proceso histórico único. Este proceso, sin duda, tiene lugar de acuerdo con toda clase de leyes causales, por ejemplo, las leyes de la mecánica, de la química, de la herencia y segregación, de la selección natural, etc. Su descripción, sin embargo, no es una ley, sino una proposición histórica singular [...] Pero no podemos experimentar una hipótesis universal ni encontrar una ley natural aceptable para la ciencia si siempre nos vemos reducidos a la observación de un proceso único.[7]

---

17. En otro lugar, define "historicismo" como "la concepción según la cual la historia de la humanidad sigue una trama, y que si podemos desentrañar esta trama, tendremos la clave del futuro". *Vid.* "Predicción y profecía en las ciencias sociales", *El desarrollo del conocimiento científico: conjeturas y refutaciones*, Buenos Aires, Paidós, p. 389. Tal vez la crítica más profunda y detallada sobre la noción de historicismo en Popper es la de B. Taylor Wilkins, *¿Tiene la historia algún sentido?: una crítica a la filosofía de la historia de Popper*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983. Aunque reconoce la importancia de la filosofía de la historia popperiana, a la que pone al nivel de la hegeliana, realiza un análisis pormenorizado de sus debilidades y contradicciones, sin restarle, en definitiva, sus méritos. En este trabajo recogeremos algunas de sus críticas. Por ejemplo, hay cierto juego sucio en la posición de Popper: por un lado, propone una definición naturalista o que copia las ciencias naturales, pero, por otro lado, desarrolla una crítica muy parecida a la del historicismo antinaturalista al que también ataca. *Vid.* Taylor Wilkins*, op. cit*. p. 38, nota 4.

[7] K. Popper, *La miseria del historicismo*, pp. 122 y *ss*. Para él, "la reciente boga del historicismo podría considerarse meramente como una parte de la boga del evolucionismo", p. 120. Un punto similar desarrolla Stephen Toulmin al señalar que "la idea de evolución rápidamente se asoció al historicismo filosófico y compartió sus ambiciones proféticas", en *La comprensión humana. I. El uso colectivo y la evolución de los conceptos*, Madrid, Alianza, 1977. (El resto de la cita, como el resto del capítulo, no tiene desperdicio e ilumina muy bien el tema.) Ello dio origen a la falsa asociación entre progreso y evolución, pues la teoría de la evolución no implica progreso ni fin ni puede aplicarse más allá de determinadas poblaciones en circunstancias muy particulares; posee "el carácter de una proposición histórica particular (singular o específica)", como señala Popper. Como se sabe, sin embargo,

Siempre es posible negar el carácter único de los procesos evolutivos y afirmar que "la historia se repite y las leyes del ciclo de vida de las civilizaciones, por ejemplo, pueden ser estudiadas de la misma forma que estudiamos el ciclo vital de una determinada especie animal."[8] Popper no niega la posibilidad de establecer paralelos o comparaciones "entre ciertos tipos de acontecimientos históricos, como el surgimiento de las tiranías en la Grecia antigua y en los tiempos modernos".[9] Pero debemos ser muy cautelosos a la hora de hacer estas comparaciones o paralelismos, pues "todos estos casos de repetición implican circunstancias profundamente diferentes y que quizá ejerzan una influencia importante sobre desarrollos futuros".[10] Debemos ser cautelosos a la hora de hacer esas extrapolaciones.

La equivocación más frecuente, para Popper, consiste en creer que podemos conocer el curso futuro de un proceso evolutivo, ya sea biológico, social o histórico, a partir de sus tendencias concretas. Tal equivocación proviene de una confusión frecuente entre leyes y tendencias, la cual "inspiró las doctrinas centrales del evolucionismo y del historicismo —las doctrinas de las leyes inexorables de la evolución biológica y de las irreversibles leyes del movimiento de la sociedad—".[11] Mientras que las leyes son universales y expresan la imposibilidad de que ocurran determinados fenómenos, justo los que la contravendrían y la refutarían como tal, las tendencias son siempre existenciales proposiciones históricas singulares, y siem-

---

la teoría de la evolución fue cobrando con el tiempo mayor importancia en la "evolución" del pensamiento popperiano y abordará sus propios conceptos epistemológicos dentro de un enfoque, si se quiere, biologicista o naturalista. Con relación a este giro, puede consultarse el trabajo de Pedro Schwartz, "Karl Popper y la teoría de la evolución", *Enra Honar. Quaderns de Filosofia*, núm. 11, 1985. Disponible en http://www.raco.cat/index.php/enrahonar/article/viewFile/42533/90577 o nuestro trabajo sobre epistemología evolucionista: Carlos Blank, "Una aproximación al liberalismo crítico de Karl Popper", disponible en el blog Filosofía Clínica, http://filosofiaclinicaucv.blogspot.com/2011/02/aproximacion-al-liberalismo-critico-de.html y también C. Blank, "Popper, centinela de la libertad" disponible en http://filosofiaclinicaucv.blogspot.com/2011/06/popper-centinela-de-la-libertad-carlos.html.

[8] K. Popper, *La miseria del historicismo,* p. 124.

[9] *Idem* y *ss*. Se ve que ya tenía pensado hacer tal paralelismo.

[10] *Ibidem,* p. 125. Vale la pena señalar que el paralelismo que realiza Popper entre las tiranías del pasado y las del presente, entre la sociedad cerrada del pasado y la del presente, en su libro de marras, a menudo parece desconocer justo que se trata de "circunstancias profundamente diferentes". Aunque es muy posible encontrar rasgos autoritarios en Platón, sin duda, están lejos de ser los mismos que encontramos en el nazismo o el comunismo, o que influyeran de modo directo en ellos. En esa medida, Popper contraviene, en parte, su propio postulado metodológico de extrapolar el pasado al futuro o al presente, aunque nunca tuvo la pretensión de descubrir una ley de la evolución de la sociedad o de la historia, o algo por el estilo. *Vid.* K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos,* Barcelona, Paidós, 1981.

[11] *Ibidem,* p. 130.

pre hay posibilidad de variaciones de las condiciones iniciales que modifiquen una tendencia, por lo cual es imposible predecir con absoluta precisión, a partir de ésta, a menos que se mantengan las condiciones, a menos que se cumpla la cláusula de *ceteris paribus.* Pero es esa inconstancia de las condiciones lo que no advierte el historicismo, convirtiendo su tendencia particular favorita en una ley general.[12]

Por eso, Popper considera posible una refutación del historicismo aún más simple y contundente. En efecto, si admitimos que el conocimiento desempeña un papel decisivo en los cambios históricos y que es imposible predecir esos conocimientos futuros —pues, si no, no serían futuros, sino presentes—, entonces es también imposible predecir esos mismos cambios futuros o el curso de la historia humana, en la medida en que depende de los conocimientos. Admitir la predicción histórica equivaldría entonces a admitir que ya sabemos de antemano lo que sólo podemos conocer una vez que sucede.[13] Por otro lado, si el historicismo es capaz de predecir o explicar todo lo que va a ocurrir en el futuro, entonces estamos en presencia de una teoría carente de bases racionales y es más bien expresión de un anhelo de omnisciencia humana completamente ilusorio. Sin embargo, resulta difícil no sucumbir a la tentación de considerar algún punto de vista favorito de un autor, como una suerte de clave hegeliana para descifrar el sentido de la historia o la única perspectiva válida para comprender los "hilos que mueven la historia". En efecto, el error tradicional del historicismo consiste en adoptar un punto de vista sobre el infinito material que nos suministra la historia y tratar de imponerlo como el único punto de

[12] Popper es consciente de que también en las ciencias naturales resulta difícil esta constancia relativa de condiciones iniciales, aunque en la ciencia podamos establecer de forma ideal sistemas relativamente aislados y cerrados. De allí que sostenga el carácter básicamente abierto del universo, de la historia y de la sociedad. La tentación que habría que evitar es la de reformular una ley o una teoría cada vez que se produce un cambio de las condiciones iniciales, la de adoptar una hipótesis *ad hoc* cada vez que la teoría entre en contradicción con los hechos, pues ello implicaría que siempre podemos calzarla con cualesquiera hechos que ocurran, y perderían todo su poder explicativo. Como suele decirse de los planificadores, quienes se la pasan seis meses prediciendo lo que va a ocurrir y los otros seis explicando por qué no ocurrió lo que esperaban.

[13] *Cfr. ibidem*, p. 12. Popper no niega la posibilidad de toda predicción social en determinadas condiciones, sino sólo de predicciones históricas de largo alcance o no condicionadas. El problema surge cuando se convierten las leyes condicionadas de la ciencia en leyes incondicionadas o tendencias absolutas. *Cfr. ibidem*, pp. 129 y *ss.* y p.143. Podemos encontrar una discusión crítica de este tema en W. Taylor, *op. cit.*, pp. 30 y *ss.* En fin, Popper no niega la posibilidad de descubrir determinadas leyes sociológicas, como las de la economía, a partir de las cuales es posible hacer predicciones específicas. *Cfr. ibidem*, p. 76. Puede verse una interesante crítica de este punto de vista y de la postura popperiana en Albert R. Bonet, "Karl Popper y el historicismo: una crítica interna", *Razón y Revolución*, núm. 5, 1999.

vista cierto o válido, confundiendo esta interpretación con la marcha de la "historia misma" o con el curso de la "historia de la humanidad".

Desde luego, Popper reconoce la necesidad de adoptar un punto de vista determinado en cualquier análisis histórico, y él mismo adopta uno, como veremos. Sin este punto de vista inicial, no podríamos siquiera seleccionar los hechos o los datos que consideramos relevantes para analizar una situación histórica determinada y sería imposible realizar la labor de análisis. Pero se trata sólo de un punto de partida metodológico y no un punto final. No percatarse de esto representa una gran ingenuidad y denota una ausencia total de perspicacia metodológica. Lo más grave no es esto, sino el gran potencial de autoengaño que entraña la adopción de un punto de vista de manera dogmática o acrítica. El error consiste, en definitiva, en asumir nuestras *interpretaciones generales* como si fuesen *interpretaciones totales*, como si fuesen doctrinas o teorías omnicomprensivas que pueden dar cuenta de todos los hechos históricos,[14] a través de la supuesta existencia de "leyes inexorables" o de "ritmos" que se repiten sin cesar a lo largo de la historia y conforman un patrón o una trama perfectamente inteligible y predecible.

> El historicismo confunde a estas interpretaciones históricas con teorías. Éste es uno de sus errores cardinales. Es posible, por ejemplo, interpretar a la "historia" como la historia de la lucha de clases, o de la lucha de la razón por la supremacía, o la historia de las ideas religiosas, o como la historia de la lucha entre la sociedad "abierta" y la "cerrada", o como la historia del progreso científico o industrial. Todos estos son puntos de vista más o menos interesantes y *como tales,* perfectamente admisibles.[15]

Lo grave, en suma, es olvidarse de que son meros recursos heurísticos o didascálicos que orientan nuestra investigación histórica. Podemos y tenemos que hacer interpretaciones, pero sólo eso.[16] Podemos y debemos

[14] Cabe señalar que muchos autores que Popper coloca bajo el rótulo de "historicistas" estarían plenamente dispuestos a admitir la imposibilidad de conocer la historia como totalidad, la imposibilidad de dar cuenta de todos y cada uno de los hechos históricos. De allí la necesidad de seleccionar los hechos a la luz de una interpretación previa. Pocos son los autores, si hay alguno, a los que se les puede achacar tan ingenuas pretensiones. Hemos abordado este punto en "La crítica de Popper al historicismo y la noción de totalidad en el marxismo", trabajo de ascenso, Caracas, UCAB, 1983, versión microfilmada.

[15] K. Popper, *La miseria del historicismo,* p. 156.

[16] Con relación a este punto, vale la pena destacar cierta inconsistencia o doble estándar metodológico en Popper. Como señala Taylor Wilkins, "al menos en el contexto de una discusión sobre el método científico, decir que una teoría es preconcebida podría resultar ser simplemente una descripción o incluso un elogio si es que procede de alguien con las ideas de Popper; y es difícil ver cómo lo que es positivo cuando se trata de la ciencia puede convertirse en negativo cuando se trata de la historia". *¿Tiene la historia algún sentido?*, pp.

evaluar estas interpretaciones con base en su mayor o menor fertilidad o interés, como él propone que se evalúe su propia interpretación histórica, pero no debemos tomarnos demasiado en serio estas interpretaciones, de forma casi literal, reconociendo que constituyen, en gran parte, medida de nuestros propios intereses y de nuestras preferencias.[17] Que el punto de vista más comúnmente adoptado sea el de la historia del poder político tiene mucho que ver, según él, con nuestra preferencia por el poder, con la fuerte fascinación que ejerce sobre los hombres. Tal fascinación, como por el éxito, es producto en el fondo de una mentalidad poco racional y madura, de una visión romántica de la historia que "exalta a la jerarquía de héroes a algunos de los mayores criminales del género humano".[18] Lo peor del caso es que esta visión romántica de la historia humana suele acompañarse de una escatología cristiana, de una revelación de los designios de Dios a lo largo de la historia, lo cual constituye no sólo una gran ingenuidad, sino, lo cual es aún peor, una blasfemia. Al respecto, Popper señala:

> Sostener que Dios se revela a Sí mismo en lo que entendemos habitualmente por "historia", en la historia de la delincuencia internacional y del asesinato en masa, es en verdad una blasfemia; en efecto lo que realmente ocurre dentro del reino de las vidas humanas casi nunca es siquiera rozado por ese enfoque cruel y al mismo tiempo pueril. ¡Y hay algunos cristianos que creen ver en esta "historia", que ni siquiera ha sido hecha por el hombre sino tan sólo inventada, la mano de Dios! ¡Y se atreven a querer comprender y saber lo que Él se propuso cuando Le atribuyen sus mezquinas interpretaciones históricas! [19]

81 y *ss*. También es inconsistente cuando señala que las leyes sociológicas en las que se basa la historia son triviales o irrefutables, pues los hechos que las contrastarían están cargados de interpretaciones, son siempre revisables. Pero esa situación ocurre también, según él, a la hora de contrastar las teorías científicas, lo que se conoce como el problema de la "base empírica". Esta ambivalencia aparece en su evaluación del marxismo, al cual se desconoce carácter científico y al mismo tiempo se señala que sus predicciones lo contradicen, cuando es la capacidad de que un hecho entre en contradicción con la teoría lo que le da carácter científico.

[17] Si esto es así, cabe preguntarse por qué ha de ser preferible su interpretación a la de cualquier otro autor. Al final trataremos de responder a esta pregunta.

[18] K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos,* p. 432. Como Bertolt Brecht, en su *Galileo Galilei*, Popper piensa ¡qué pobre es el mundo que necesita de héroes, no el que carece de ellos! La revisión más reciente de esta obra de Popper es de Ian Jarvie y Sandra Pralong [eds.], *Popper's Open Society after Fifty Years*, Londres, Routledge, 1999. Allí podrán encontrarse interesantes comentarios críticos y valoraciones sobre la actualidad de esta obra. Para una detallada descripción de los avatares a los cuales se vio sometida la publicación de este libro, puede consultarse en línea http://unav.es.gep/AF69/AF69Kiesewetter.html.

[19] *La sociedad abierta y sus enemigos,* p. 433. Cuando hace esta crítica, tiene seguramente en mientes a Hegel. La mejor respuesta a la crítica popperiana de Hegel y Marx sigue siendo Herbert Marcuse, *Razón y revolución*, Madrid, Alianza, 2003.

En el fondo de esa visión cruel y pueril, se esconde un profundo temor infantil ante el cambio y ante la libertad, que pretende descargar de nuestros hombros nuestra propia responsabilidad individual. Nos resulta difícil vivir en una sociedad sin padre, así como nos resulta difícil vivir en una historia sin Dios. Pero sólo podremos mejorar la sociedad o la historia cuando reconozcamos que a través de nuestras acciones e ideas nosotros conferimos alguna racionalidad o intencionalidad a la historia y a las sociedades. Debemos sustituir la visión idolátrica dominante del poder, en la que el hombre se encuentra permanentemente controlado por poderes que escapan a su voluntad, por una "visión" de la sociedad y de la historia en la cual el hombre es cada vez más responsable de sus actos y de su destino histórico. En este sentido, debemos comprender la lucha por una sociedad cada vez más abierta, reconociendo que la historia no está escrita, que el futuro siempre está abierto y que siempre habrá amenazas para la realización de esta sociedad. O, para decirlo con sus propias palabras, "si bien la historia carece de fines, podemos imponérselos, y si bien la historia no tiene significado, nosotros podemos dárselo."[20]

Por otro lado, si el enfoque de Popper se opone diametralmente al historicismo, no por eso debe ser considerado como ahistórico y, menos aún, como antihistórico. Al contrario, "la experiencia histórica sería su fuente de información más importante".[21]

Para comprender mejor la interpretación histórica que nos plantea Popper en términos de conflicto entre la sociedad cerrada y la sociedad abierta es necesario hacer unas precisiones adicionales. Para nuestro autor, una sociedad completamente libre de conflictos no sólo no sería posible, sino tampoco deseable. Existe una estrecha relación entre conflicto y cambio. Muchos cambios tienen su origen en un conflicto y dan origen también a otros nuevos conflictos. Por otro lado, la ausencia de cambios no revela necesariamente la no existencia de conflictos, sino que puede ser una fuente potencial de ellos. Los conflictos son una constante en el devenir humano, por lo cual en ausencia nos planteamos a menudo si no estará ocurriendo algo raro. Una sociedad perfecta y libre de conflictos sería una sociedad no humana o inhumana, prehumana o animal, sería una "sociedad de hormigas", dice Popper. Reducir los conflictos es posible, eliminarlos totalmente es imposible. Como decía Aron, pensando en un holocausto nuclear, "la guerra es improbable, la paz imposible". De hecho, la mayoría de las interpretaciones de la evolución social y del cambio social

[20] *La sociedad abierta y sus enemigos,* p. 438. Una cosa es descubrir el sentido de la historia, otra cosa es conferirle sentido a la historia.

[21] *La miseria del historicismo,* p. 60.

han extraído de algún conflicto la base de su explicación. La vida misma es resolución de conflictos o problemas.

Cuando Popper se plantea el conflicto entre la sociedad cerrada y la sociedad abierta, no pretende realizar una descripción detallada o exacta del devenir social, menos aún predecir el futuro de la historia o de la humanidad, sino que plantea la necesidad de comprender el cambio social dentro de un marco interpretativo general, que explique, al mismo tiempo, las razones por las cuales existen fuertes resistencias a los cambios. A través de su análisis, resulta bastante claro que muchas de las teorías que insisten de manera casi obsesiva en la importancia del cambio revelan, en el fondo, una gran aversión a éste, quisieran poder ejercer un control absoluto sobre él o conservar las cosas tal como están o como "deberían" estar. Nos viene a la mente la idea de que hay que cambiarlo todo para que todo quede igual, o la de que no podemos cambiar algo a menos que cambiemos todo el orden social existente, la idea de que hay que destruir el orden social imperante, el *establishment* o el *status quo*, para crear un nuevo orden en el cual el cambio sea superfluo e innecesario. Hay irónicamente un elemento en gran medida conservador en este radicalismo que anima a muchas revoluciones políticas y sociales, como lo apunta Popper.[22]

Por eso, tan importante como saber *que* debemos y podemos cambiar, es saber *qué* debemos y podemos cambiar. Pero, sobre todo, resulta fundamental saber *cómo* debemos y podemos cambiar.[23] Así como la comprensión del cambio físico requirió de herramientas tan poderosas como el cálculo moderno y la dedicación de las mejores mentes de la ciencia, el cambio social también requiere herramientas adecuadas de análisis y debe ser emprendida de manera rigurosa, cautelosa.

Tomando en cuenta estas consideraciones, creemos que la mejor categorización del conflicto entre la sociedad abierta y cerrada, propuesta por Popper, es de corte epistemológico o metodológico. El uso de conceptos como los de "sociedad cerrada" y de "sociedad abierta", tienen un alcance que va mucho más allá del ámbito de lo sociológico, de lo antropológico,

---

[22] Para él, ese radicalismo utópico es inseparable de una visión holística de la sociedad. *Vid.* nota 13.

[23] En su autobiografía, señala: "Yo estaba indignado por el oscurantismo de algunas cuestiones de examen acerca de 'lo uno y lo mucho' en la filosofía griega y deseaba exponer abiertamente las tendencias políticas ligadas con esas ideas metafísicas". *Búsqueda sin término,* Madrid, Tecnos, 1977, p. 153. Curiosamente, *La sociedad abierta y sus enemigos* surgió como "un resultado verdaderamente involuntario", al tratar de mejorar el estilo pesado con el que había sido escrito *La miseria del historicismo* y, en especial, la confusión que rodeaba su crítica al esencialismo metodológico de Platón y Aristóteles. En definitiva, lo que preocupa a Popper es la forma excesivamente especulativa y poco científica como se enfoca el problema del cambio.

de lo psicológico o de lo histórico, aunque es evidente también que guardan relación con estos planos. Estos conceptos son utilizados por él más bien como categorías o como esquemas epistemológicos, como el contraste entre dos mentalidades diferentes de concebir el cambio y la realidad. Desde este punto de vista, no es lo más importante averiguar si han existido o pueden existir sociedades completamente cerradas o completamente abiertas. De hecho, Popper no sólo lo niega, sino que llega incluso a afirmar, como veremos más adelante, que una sociedad por completo abierta sería imposible, pues hay aspectos del hombre que sólo pueden ser satisfechos en el marco de una sociedad cerrada. La sociedad cerrada y la sociedad abierta pueden comprenderse como "tipos ideales" en el sentido weberiano, esto es, como conceptos-tipo que nos permiten entender las acciones de los individuos en una sociedad.[24] Y deberá analizarse en qué casos será racional o no adoptar un determinado patrón de conducta.

En suma, el historicismo no es sino la reacción ante un mundo que ha perdido su solidez y su inmutablidad, lo cual se traduce de manera simultánea "en una sensación de estar siendo arrastrado hacia el futuro por fuerzas irresistibles"[25] y en "un sentimiento de andar a la deriva".[26] La crítica de Popper al historicismo es inseparable de su interpretación histórica de la tensión de la civilización producida entre la sociedad cerrada y abierta; es en el marco de esta interpretación que adquiere su explicación. Por otro lado, como método, el historicismo no sólo resulta lógicamente insostenible, sino que además revela una gran pobreza imaginativa. "La miseria del historicismo es, podríamos decir, una miseria e indigencia de imaginación. El historicismo recrimina continuamente a aquellos que no pueden imaginar un cambio en su pequeño mundo; sin embargo, parece que el historicista mismo tenga una imaginación deficiente, ya que no puede imaginar un cambio en las condiciones de cambio."[27]

---

[24] En relación con el origen de los conceptos de sociedad cerrada y sociedad abierta, *vid. La sociedad abierta y sus enemigos*, p. 443 y p. 543, 6n.

[25] K. Popper, *La miseria del historicismo*, p. 175.

[26] K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos,* p. 31. En el fondo, se trata de la pérdida de cohesión social o anomia.

[27] K. Popper, *La miseria del historicismo,* p. 145. En suma, cualquier forma de historicismo es para Popper una forma de superstición: "Pero este ingenuo optimismo historicista, de Hegel y Comte, de Marx y Mill, no es menos supersticioso que el historicismo pesimista de un Platón o un Spengler". *La miseria del historicismo,* pp. 368 y *ss*. Podríamos añadir a esto que tanta ingenuidad manifiesta la tesis de "el fin de la historia" planteada después del colapso del comunismo en 1991, como aquella otra que considera inevitable la llegada del socialismo del siglo XXI, en específico, después de la crisis del capitalismo global en el 2008. El carácter supersticioso no depende del contenido de lo que ha de venir o perdurar, sino de la creencia en que ello ha de venir o perdurar de modo necesario o inexorable. La historia, como también la naturaleza, puede en cualquier momento dar al traste con nuestras creen-

La sociedad cerrada o tribal

> Al caracterizar la sociedad cerrada como mágica y la abierta como racional y crítica es necesario, por supuesto, idealizar la sociedad en cuestión. La actitud mágica no ha desaparecido, en modo alguno en nuestra vida, ni siquiera en las sociedades más "abiertas" que ha alcanzado la civilización, y me parece improbable que llegue a desaparecer completamente algún día.
>
> *Karl Popper*

Popper ve en las "sociedades tribales primitivas" lo que más se aproxima a una sociedad cerrada. Aunque difieren entre sí, podemos encontrar en todas ellas ciertos rasgos comunes. Uno de ellos, quizás el más importante, es el del "tabuismo tribal" o "tribalismo mágico", como también lo denomina, el cual proviene de la falta de diferenciación entre el funcionamiento de las leyes naturales y el funcionamiento de las normas. Las leyes naturales son vistas, a la manera de las normas sociales, como productos o designios de una voluntad sobrenatural que debe ser obedecida, pues si no corremos el riesgo de ser castigados. Por otro lado, las normas sociales son entendidas como productos naturales que no pueden alterarse o modificarse. Se produce una mezcla de antropomorfismo y naturalismo que hace que le asignemos cualidades cuasi humanas a las leyes naturales y cualidades naturales a las normas sociales.

> Ya analizamos antes la actitud mágica ante la costumbre social. Su principal elemento lo constituye la falta de diferenciación entre las uniformidades convencionales por la costumbre de la vida social, y las uniformidades provenientes de la "naturaleza", y esto va acompañado, a menudo, de la creencia de que ambas son impuestas por una voluntad sobrenatural. La rigidez de la costumbre social es, probablemente, en la mayoría de los casos, sólo un aspecto más de la misma actitud [...] Cuando hablamos de la rigidez del tribalismo, no queremos decir con ello que no puedan producirse cambios en las formas de la vida tribal. Queremos significar más bien que los cambios, relativamente poco frecuentes, tienen el carácter de conversiones o reacciones religiosas, con la consiguiente introducción de nuevos tabúes mágicos. No se basan, pues, en una tentativa racional de mejorar las condiciones sociales.[28]

---

cias mejor establecidas.

[28] K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos,* p. 169.

Por cierto que las leyes naturales o las leyes científicas pueden ser entendidas, como la hace el mismo Popper, como prohibiciones. Toda ley prohíbe algo. Pero es evidente que las prohibiciones de las leyes naturales no pueden ser violadas, pues, si no, no serían leyes naturales. En cambio, sí pueden ser violadas o burladas con relativa facilidad las normas humanas. Precisamente, las prohibiciones humanas sólo tienen sentido, porque es posible una conducta contraria a lo que se prohíbe. Si para el hombre fuera por naturaleza imposible mentir, robar o matar, entonces toda prohibición, en ese sentido, sería superflua. La prohibición, en este caso, supone la posibilidad de aquello que está prohibido. Las leyes sociales sirven para regular el comportamiento humano y, a diferencia de las leyes naturales, pueden eliminarse o cambiarse. Éste fue uno de los grandes aportes del pensamiento griego y en especial de los sofistas: la distinción entre *fisis* y *nomos*. Se trata en definitiva de convenciones, y sólo eso, de acuerdos o contratos que puede respetarse o no.

De ese carácter convencional, y si se quiere artificial, de las convenciones humanas no debemos concluir que sean puramente arbitrarias o que sea igual cualquier conjunto de convenciones en relación con cualquier otro. Desde luego, muchos de los productos humanos tienen un alto grado de artificialidad y son, en cierto sentido, arbitrarios. Incluso los llamados "lenguajes naturales" tienen un alto grado de artificialidad, pero sería un error considerarlos del todo arbitrarios por eso. Los lenguajes de la ciencia o de la música son altamente artificiales y convencionales, pero resulta evidente que no son por completo arbitrarios o que no podemos adoptar cualquier conjunto de reglas que queramos. Como producto de esta "falta de diferenciación entre las uniformidades convencionales proporcionadas por la costumbre de la vida social y las uniformidades provenientes de la 'naturaleza'", los individuos confieren a las instituciones y las normas humanas rasgos mágicos que escapan de su control y comprensión, con lo cual "no dejan lugar a la responsabilidad personal".[29]

Otro de los rasgos típicos de las sociedades tribales primitivas y de la sociedad cerrada típica es su carácter orgánico o semiorgánico. Este tipo de sociedad se caracteriza por unas rígidas estratificación social y división social del trabajo. En una sociedad orgánica como ésta no existen conflictos de clase, puesto que sería absurdo pensar en "una tendencia por parte de las piernas a convertirse en cerebro, o por parte de otros miembros del cuerpo en convertirse en el vientre".

> Una sociedad cerrada extrema puede ser comparada correctamente con un organismo. La llamada teoría organicista o biológica del Estado puede apli-

[29] *Ibidem,* p. 170.

> cársele en grado considerable. La sociedad cerrada se parece todavía al hato o tribu en que se constituye una unidad semiorgánica cuyos miembros se hallan ligados por vínculos semibiológicos, a saber, el parentesco, la convivencia, la participación equitativa en los trabajos, peligros, alegrías y desgracias comunes. Se trata aún de un grupo concreto de individuos concretos, relacionados unos con otros, no tan sólo por abstractos vínculos sociales tales como la división del trabajo y el trueque de bienes, sino por relaciones físicas concretas, tales como el tacto, el olfato y la vista.[30]

Popper reconoce que este "espíritu de cuerpo" existe en muchas organizaciones sociales modernas y que es hasta cierto punto deseable, aunque hay que estar siempre alerta ante los peligros que encierra. A pesar de que este sentido de pertenencia es insuficiente en sociedades más complejas, ninguna puede prescindir plenamente de él.

> Los hombres forman todavía grupos concretos y mantienen entre sí contactos sociales concretos de toda clase, tratando de satisfacer sus necesidades sociales emocionales del mejor modo posible. Pero la mayoría de los grupos sociales concretos de una sociedad abierta (con la excepción de algunos dichosos grupos familiares) es un pobre sustituto, dado que no proporciona una vida en común. Y muchos de ellos no cumplen ninguna función en la vida de la sociedad considerada en su conjunto.[31]

Nuestro autor reconoce que "si bien la sociedad se ha tornado abstracta, la configuración biológica del hombre no ha cambiado considerablemente: los hombres tienen necesidades sociales que no pueden satisfacer en una sociedad abierta." Y añade:

> Claro está que el espíritu de grupo del tribalismo no se ha perdido por completo. Se manifiesta, por ejemplo, en las más estimables experiencias de la

[30] *Ibidem,* p. 171. Se trata de la vieja distinción sociológica de Tönnies entre comunidad (*Gemeinschaft*) y sociedad (*Gesellschaft*). Hay una excelente descripción del desarrollo de estos conceptos en John Burrow, *La crisis de la razón*, Barcelona, Crítica, 2000, en especial el capítulo III. Es curioso que la mayoría de los sociólogos clásicos comparten la nostalgia por volver a alguna forma primitiva de solidaridad social o ven la pérdida de cohesión social como algo negativo, que debe ser restablecido de algún modo. Por ejemplo, Weber cuando habla de la "jaula de hierro" y el "desencantamiento del mundo", Marx cuando habla de la "alienación del hombre" y su superación en una sociedad comunista, y Durkheim, cuando propone volver a alguna forma de solidaridad como la que había en los gremios de la Edad Media. Posiblemente, la posición de Simmel es la más equilibrada en relación con este tema y la que más se aproxima al enfoque popperiano. *Vid.* www.bifurcaciones.cl/004/reserva.htm.

[31] K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos,* p. 172.

> *amistad* y la *camaradería*, y también en las jóvenes organizaciones tribalistas como la de los Boy Scouts (o el Movimiento de la Juventud Alemana) y en ciertos clubes y sociedades de adultos tales como, por ejemplo, los descritos en *Babbitt* de Sinclair Lewis. *No debe subestimarse la importancia de esta experiencia, quizás la más universal de todas las experiencias emocionales y estéticas*. Casi todos los movimientos sociales, tanto totalitarios como humanistas, han sufrido su influencia. Desempeña un importante papel en la guerra y constituye una de las armas más poderosas de la rebelión contra la libertad; por cierto que también en la paz y en las rebeliones contra la tiranía, pero en estos casos sus tendencias románticas suelen poner en peligro al humanitarismo.[32]

Para Popper, buena parte de los comportamientos sociales pueden comprenderse como una necesidad de retornar a la unidad perdida de la sociedad cerrada, como un intento de restablecer la armonía y seguridad originales. "En vista de estos hechos y de nuestro análisis histórico nos vemos llevados a interpretar el misticismo como una de las reacciones típicas al derrumbe de la sociedad cerrada, reacción que, en su origen, se dirigió contra la sociedad abierta, pudiendo describirse como una evasión hacia el sueño de un paraíso donde la unidad se manifiesta bajo la forma de una realidad inalterable."[33]

La actitud mística de búsqueda de unión y fusión en uno solo "ha sido tomada en todo tiempo del reino de las relaciones entre los individuos y, especialmente, de la experiencia del amor sexual" y en ella se expresa "la nostalgia por la perdida unidad de la tribu, el anhelo de retornar al abrigo del hogar patriarcal y de hacer que sus límites sean los de nuestro mundo".[34] No se le escapa, por otro lado, que esta nostalgia romántica de

[32] *Ibidem,* p. 566, 68n. En la película alemana *La Ola (Die Welle)*, de Dennis Gansel (2008), se pone de manifiesto la facilidad con que puede inducirse a un grupo estos elementos gregarios negativos, típicos de un sistema totalitario. La "hermandad" del grupo lo hace fácilmente susceptible de caer en formas de violencia incontrolada. Las cursivas de la cita son nuestras.

[33] *Ibidem,* p. 564, 59n. Popper aclara que su hostilidad no es en contra del misticismo religioso —y mucho menos estaría a favor de censurarlo—, sino contra esa mezcla de intelectualismo y misticismo que encontramos en Platón o, más recientemente, en Wittgenstein. Aunque el misticismo pudiera ser compatible con una sociedad abierta —al igual que el irracionalismo suele estar en contra y a favor de la unidad perdida de la sociedad cerrada— está teñido de la nostalgia romántica de la unidad perdida. Para él, no es casual que el nazismo haya prendido en la nación germana, con una fuerte tradición mística y romántica, y que el nazismo despertara este fuerte imaginario allí —y en otras naciones, podríamos añadir—.

[34] *Ibidem,* p. 411. Es imposible no recordar aquí los análisis de la "conciencia oceánica" y del "malestar de la cultura" de Freud, si bien Popper tenía en tan poca estima el psicoanálisis.

la sociedad perdida supone una idealización y no se corresponde con la realidad. "Claro está que el paraíso tribal es un mito (si bien algunos pueblos primitivos, sobre todo los esquimales, parecen ser bastante felices). Puede, sí, no haber ninguna sensación de deriva en la sociedad cerrada, pero existen amplias pruebas de otras formas de temor, temor en las potencias demoníacas ocultas tras los límites naturales".[35]

En suma, hay elementos dentro de una sociedad cerrada indispensables en toda sociedad y que han de subsistir en la sociedad abierta, si bien es cierto que pueden también poner en riesgo o amenazar su existencia.[36]

El derrumbe de la sociedad cerrada y el surgimiento de la sociedad abierta

> La tensión de la civilización comenzaba a hacerse sentir.
>
> *Karl Popper*

> Nuestra civilización occidental tiene su punto de partida en Grecia: fue allí, al parecer, donde se dio el primer paso del tribalismo al humanitarismo.
>
> *Karl Popper*

Son diversos los factores que conspiran contra la existencia de una sociedad relativamente autárquica como la que antes describimos. Uno de ellos fue, sin duda, la sobrepoblación, pues hacía necesaria la apertura de estas sociedades hacia nuevos territorios. Pero el factor que determinó el derrumbe de la sociedad cerrada fue "el desarrollo de las comunicaciones y del comercio". La razón de esto no es difícil de comprender. El comercio y la iniciativa mercantil traen como consecuencia un contraste entre nuestras costumbres o normas y las de otros pueblos, lo cual hace que no veamos estas normas de la forma tan natural e inmutable como las veíamos en la sociedad cerrada. Mediante la actividad comercial no sólo intercambiamos productos o bienes, sino también ideas y valores que modifican de algún modo nuestra forma de ver las cosas.

---

[35] *Ibidem,* p. 567, 70n.

[36] Contrariamente a lo que a veces se ha criticado de Popper, de que pone en la sociedad cerrada todo lo que le disgusta y en la sociedad abierta todo lo que le gusta, no deja de reconocer elementos indispensables o valiosos en la primera y negativos o perjudiciales en la segunda, como veremos a continuación. Por ello, en vez de hablar de un conflicto permanente, pudiésemos plantearnos la necesidad de una complementación permanente, aunque por razones históricas evidentes el análisis de Popper enfatice los elementos en conflicto.

Este contraste o choque cultural (*cultural clash*) da origen a lo que Popper denomina la “tensión de la civilización”, en la cual se pierde la simbiosis orgánica que se daba en la sociedad cerrada. Este derrumbe de la sociedad cerrada no es algo de lo que debamos lamentarnos, sino que “es el precio que debemos pagar para ser humanos”,[37] puesto que este derrumbe va acompañado de un nuevo sentido de responsabilidad personal, de individualidad y de libertad. Lejos de verlo como una catástrofe, debemos considerarlo como una gran revolución de la que somos sus herederos legítimos. Como señala Popper, “la gran revolución espiritual que condujo al derrumbe del tribalismo y al advenimiento de la democracia no fue sino la emancipación del individuo”.[38] Y más adelante señala también que “ese individualismo que no prescinde del altruismo se ha convertido en la base de la civilización occidental”.[39]

Este punto es crucial para nuestro autor, pues a menudo se identifica al individualismo con el egoísmo y al colectivismo con el altruismo, para responsabilizar al individualismo de ser la fuente de los males de la sociedad, estrategia muy hábilmente utilizada, según él, por Platón. Por el contrario, él verá el colectivismo o la nostalgia de la unidad perdida de la sociedad cerrada como la fuente de gran parte de los males de la sociedad, aunque este colectivismo o esta nostalgia romántica de un paraíso natural perdido esté teñido de las mejores intenciones altruistas.

Otra de las consecuencias importantes derivadas del derrumbe de la sociedad cerrada es que las instituciones humanas y las normas que las rigen no son vistas ya como tabúes inmodificables, sino como productos de la acción humana, aunque no siempre de modo deliberado, y que por lo tanto pueden ser modificadas, mejoradas y cambiadas sin que, por ello, vayamos a ser objeto de un castigo divino. En la medida en que se debilitan los lazos naturales dentro de una sociedad abierta, se abre también la posibilidad de establecer libremente lazos espirituales con otros miembros sin que estén determinados por contingencias de tipo natural, como el parentesco o la proximidad física.

La sociedad abierta se parece mucho a lo que Popper denomina la “sociedad abstracta”, es decir, una sociedad cada vez más impersonal y en la que, gracias a los adelantos tecnológicos, la interacción “cara a cara” o

[37] Hay que leer entre líneas lo que quiere decir aquí el autor; no se trata de negarle humanidad a las personas en una sociedad cerrada, sino reconocer el hecho de que no podemos ser plenamente humanos, alcanzar cierta madurez, a menos que tengamos cierta autonomía y libertad individuales, y ciertas responsabilidades u obligaciones, como resultado de esta misma libertad.

[38] K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos,* p. 107.

[39] *Idem* y *ss*.

la interacción personal directa fuese menos necesaria o se redujese simplemente al círculo afectivo íntimo de los individuos. A continuación, nos describe las características generales que una sociedad abstracta como ésta tendría:

> No es imposible concebir una sociedad en que los hombres no se encontrasen nunca, prácticamente, cara a cara; donde todos los negocios fuesen llevados por individuos aislados que se comunicasen telefónica o telegráficamente y que se trasladasen de un punto a otro en automóviles herméticos. (La inseminación artificial permitiría, incluso, llevar a cabo la procreación sin elemento personal alguno.) Podríamos decir de esta sociedad ficticia que es una 'sociedad completamente abstracta o despersonalizada'. Pues bien, lo interesante es que nuestra sociedad moderna se parece, en muchos de sus aspectos, a esta sociedad completamente abstracta […] *En la sociedad moderna existe muchísima gente que tiene poco o ningún contacto personal íntimo con otra personas y cuya vida transcurre en el anonimato y en el aislamiento y, por consiguiente, en el infortunio*.[40]

No cabe duda de que nuestra sociedad se parece cada vez más a la descrita aquí y es posible que se haya quedado bastante corto, aunque debemos tomar en cuenta que el libro fuese escrito durante la Segunda Guerra Mundial. No se le escapa a Popper que una sociedad así, aunque tecnológicamente posible —o quizás actual gracias a las redes informáticas modernas— no sería completamente deseable, pues siempre "los hombres tienen necesidades sociales que no pueden satisfacer en una sociedad abierta", como antes señaláramos.[41] Ahora bien, si una sociedad completamente abierta, abstracta y racional no es totalmente posible ni siquiera deseable, pretender regresar a una sociedad cerrada es no menos posible o deseable, siendo mucho mayor el precio que deberíamos pagar por este retorno a la sociedad tribal, a la horda primitiva.

> Para aquellos que se han nutrido del árbol de la sabiduría, se ha perdido el paraíso. Cuanto más tratemos de regresar a la heroica edad del tribalismo,

[40] *Ibidem,* pp. 171 y *ss. Vid.* nota 37. Las cursivas de la cita son nuestras.

[41] Como se ha dicho tantas veces, el mundo de hoy se reduce cada vez más a la dimensión de una aldea. Pero lo interesante de todo ello es que los odios tribales parecen hoy más extendidos que nunca, precisamente como fruto de esta creciente globalización económica y tecnológica. Popper va a criticar en distintas partes de su obra esa nostalgia romántica por una arcadia perdida o por el resurgir de una nueva Edad Media. Con relación a la influencia del naturalismo de Platón sobre Rousseau, *vid. La sociedad abierta y sus enemigos,* pp. 491 y *ss*, 1n; pp. 542, 14n y p. 407. En relación con la nostalgia por la Edad Media y su revalorización por el movimiento romántico, *vid. ibidem,* p. 407.

> tanto mayor será la seguridad de arribar a la Inquisición, a la Policía Secreta, y al gangsterismo idealizado. Si comenzamos por la supresión de la razón y de la verdad, deberemos concluir con la más brutal y violenta destrucción de todo lo que es humano. No existe el retorno a un estado armonioso de la naturaleza. Si damos vuelta, tendremos que recorrer todo el camino de nuevo y retornar a las bestias.[42]

El paso de la sociedad cerrada a la sociedad abierta es producto de lo que nuestro autor llama la Gran Generación, refiriéndose con ello al siglo dorado de Pericles, con toda su pléyade de filósofos, historiadores y dramaturgos. Pero no sólo esto; Popper desafía la opinión dominante que ve a los filósofos presocráticos como filósofos menores que preparan el camino a los grandes pensadores como Platón y Aristóteles. Para él, la tradición presocrática tiene un valor fundamental por sí mismo y echa las bases de la sociedad abierta y de la tradición crítica indispensable para el desarrollo de la investigación científica. La figura paradigmática de este profundo cambio intelectual y social es Sócrates, quien fuese uno de los mayores defensores de la auténtica racionalidad y libertad de pensamiento, llegando incluso a morir por ello. Aunque muriese a manos de la democracia ateniense y fuese una figura incómoda para ella, el espíritu socrático es auténticamente democrático. Por el contrario, Platón representa "el Judas de Sócrates" y es utilizado como vocero de sus propias ideas antidemocráticas. La auténtica sabiduría socrática es sustituida por la "sofocracia" platónica.

> ¡Qué monumento a la pequeñez humana es esta idea del filósofo rey! ¡Qué contraste entre ella y la simplicidad y la humanidad de Sócrates, que se pasó advirtiendo al hombre de Estado contra el peligro de dejarse deslumbrar por su propio poder, excelencia y sabiduría, y que tanto se preocupó por enseñar que lo que más importa es nuestra frágil calidad de seres humanos! ¡Qué decadencia, qué distancia desde este mundo de ironía, razón y sinceridad, al reino platónico del sabio cuyas facultades mágicas lo elevan por encima de los hombres corrientes, aunque no tan alto como para evitar el uso de las mentiras o para ahorrarse las tristezas del oficio médico: la venta o la fabricación de tabúes, a cambio del poder sobre sus conciudadanos![43]

---

[42] *Ibidem*, p. 194.

[43] *Ibidem,* p. 156. Más allá de la veracidad histórica de esta aseveración, cosa que no podemos analizar aquí, Sócrates es para Popper el símbolo de la sociedad abierta y cambiante, mientras que Platón es el símbolo de la sociedad cerrada y detenida. Aunque un abordaje más profundo de este tema requeriría un desarrollo aparte, puede consultarse nuestro trabajo en línea "Mentira y política", disponible en http://filosofiaclinicaucv.blogspot.com/2010/10/mentira-y-politica-por-carlos-blanck-el.html. Sin duda, luce excesivo calificar a Platón de totalitario, así como resultaría excesivo calificar a toda sociedad cerrada de totalitaria.

En resumen, podríamos señalar un conflicto permanente entre la sociedad cerrada y la sociedad abierta; incluso en la democracia mejor establecida, hay siempre latentes corrientes antidemocráticas que amenazan llevar al traste las libertades conquistadas y que debemos estar permanentemente atentos para que ello no suceda. A continuación, nos ocuparemos del marco institucional indispensable para el funcionamiento de una sociedad abierta y democrática.

La ingeniería social fragmentaria

> Esforzándonos por alcanzar lo inaccesible, volvemos imposible lo que sería realizable.
>
> *Robert Adrey*

Ya vimos cómo el desarrollo de las instituciones sociales desempeña un papel de primer orden en el surgimiento de la sociedad abierta y cómo son, en gran parte, las responsables de que el hombre se eleve por encima del nivel de las bestias, construyéndose así un mundo específicamente humano. En especial, pudimos ver que el cambio de actitud realizado en relación con estas instituciones constituye un paso evolutivo decisivo hacia una sociedad abierta: las instituciones y las normas que las rigen pasan de ser expresión de una voluntad sobrehumana inalterable a ser productos de la interacción humana. En efecto, uno de los mayores pasos del hombre consiste en su reconocimiento de que él es responsable de sus instituciones y que una sociedad será tan buena o tan mala, tan eficiente o ineficiente, tan humana o inhumana, como lo sean las propias instituciones que la conforman. Esto quiere decir que el orden institucional es un "fiel reflejo" de la sociedad y que si ésta quiere "mirarse a sí misma" debe hacerlo por medio del espejo de sus instituciones. Estas instituciones son las respuestas —adecuadas o inadecuadas— a los problemas básicos planteados en el seno de una sociedad y serán más complejas e importantes cuanto más complejos e importantes sean tales problemas. Los sistemas de parentesco, los sistemas educativos, los sistemas económicos, los sistemas políticos o los sistemas culturales, constituyen las respuestas institucionales a los problemas planteados en cada uno de estos complejos sistemas sociales.[44]

[44] A continuación, transcribimos el sentido que Popper confiere a estos términos: "La expresión 'institución social' se usa aquí en un sentido muy amplio, que incluye cuerpos de carácter tanto público como privado. Así, la usaré para describir una empresa, sea una pequeña tienda o una compañía de seguros, y de la misma forma una escuela, o un 'sistema educativo', o una fuerza de policía, o una iglesia, o un tribunal". K. Popper, *La miseria del historicismo,* p. 71.

El sistema social puede ser visto, entonces, como una compleja red de instituciones, las cuales "nacen siempre por el establecimiento de la observancia de ciertas normas ideadas con un objetivo determinado".[45] Así, por ejemplo, el lenguaje humano es una institución que responde al problema de la comunicación y preservación de los rasgos culturales de una sociedad, así como la familia y el matrimonio son instituciones que tratan de resolver el problema de la transmisión y conservación de ciertos rasgos biológicos y sociales. Esto mismo ocurre con cualquier tipo de institución: la propiedad privada, el mercado o el Estado, todas ellas son respuestas a problemas específicos que se plantean en el seno de una sociedad. De allí que las instituciones puedan ser consideradas, de acuerdo con Popper, como herramientas o "máquinas" que amplían y potencian las facultades individuales, como "palancas" que multiplican la fuerza de los individuos.

> En efecto, necesitamos de las instituciones, al igual que de las palancas, para alcanzar todo aquello cuya obtención exige una fuerza superior a la de nuestros músculos. Como las máquinas, las instituciones multiplican nuestro poder para el bien y para el mal. Como las máquinas, necesitan de la vigilancia inteligente de alguien que comprenda su modo de funcionar y, sobre todo, los diversos fines para los cuales pueden ser utilizadas, puesto que no podemos construirlas de modo que funcionen en forma totalmente automática. Además, su diseño exige cierto conocimiento de las uniformidades sociales que limitan los alcances de las finalidades a las que están destinadas las instituciones.[46]

Popper reconoce que buena parte de las instituciones sociales no son producto de un diseño deliberado previo, sino producto o consecuencia no deliberada de nuestras acciones, aunque todas ellas dependan en su funcionamiento y en su conservación de ciertas leyes sociológicas o "uniformidades sociales", así como de ciertas normas o reglas sociales que las protejan y adecuen a estas leyes sociológicas.[47] En cierto sentido, las instituciones tienen una vida o una inteligencia propia que va más allá de los individuos considerados aisladamente; son productos "exosomáticos" que prolongan los poderes de los individuos, aunque requieren del concurso y de la cooperación de los individuos. Las instituciones requieren personas que comprendan su delicado funcionamiento, personas que respeten las normas que las rigen. Se requiere muy en especial un enfoque metodológico, una "ingeniería social" y una "tecnología social", que se ocupe del

[45] K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos,* p. 76.
[46] *Idem.*
[47] *Cfr*. K. Popper, *La miseria del historicismo,* pp. 79 y *ss.*

diseño y buen funcionamiento de las instituciones y que comprenda también sus limitaciones.[48]

Desde luego, la adopción de estos términos puede parecer a muchos poco afortunada, puesto que en definitiva se trata de seres humanos de quienes estamos hablando. Sin embargo, como veremos más adelante, se trata de una metodología inspirada por motivos humanísticos profundos, en contraste con lo que el empleo de esta terminología puede inducirnos a pensar. De igual modo, Popper plantea la necesidad de adoptar una metodología sociológica, el "individualismo metodológico",[49] que se ocupa de las instituciones sociales y que consiste en explicar "las dificultades que obstruyen la acción social, en estudiar —por así decirlo— la densidad, la fragilidad o la elasticidad de la materia social y su resistencia a nuestras tentativas de moldearla a nuestro antojo."[50] Como tendremos oportunidad de ver a continuación, esta terminología tan aparentemente "cientificista" está inspirada en un gran respeto por la libertad individual.

Para nuestro autor, toda metodología social supone la adopción de un punto de vista tecnológico, esto es, la intervención dentro de cierta escala en los asuntos sociales. Ahora bien, el primer aspecto a resaltar es que el enfoque de cualquier ingeniería social se contrapone al historicista, aunque a menudo ambos "se dan en ciertas combinaciones típicas", particularmente en aquellos pensadores que idean sistemas sociales utópicos. Así, "todos estos sistemas patrocinan cierto tipo de ingeniería social, puesto que exigen la adopción de ciertos medios institucionales —aunque no siempre los más realistas— para la consecución de sus fines".[51]

Mientras que el historicista se preocupa por los orígenes de las instituciones sociales o se plantea preguntas como qué es el Estado o en qué consiste su funcionamiento "esencial", el ingeniero social no se devana los sesos con este tipo de preguntas, sino que se plantea el problema del modo

[48] Vale la pena recalcar que buena parte de las instituciones sociales no son el producto *deliberado* de nadie, sino el producto no deliberado de la interacción humana. Por otra parte, aunque muchas instituciones obedecen a un fin determinado, sin embargo, es fácil que ellas se desvíen de su fin original o que incluso obedezcan a un fin opuesto. La corrupción dentro de una institución policial podría ser un buen ejemplo. Más recientemente, R. K. Merton se ha ocupado de ese "desplazamiento de objetivos" en *Teoría y estructura sociales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980. Este concepto es muy utilizado en teoría de las organizaciones y se le conoce también como "bifurcación de propósitos".

[49] Hemos abordado este tema con más profundidad en "Popper y el problema de la autonomía del pensamiento sociológico", *Logoi,* Caracas, UCAB, 2001, núm. 4, pp. 15-37. Por eso, puede considerarse el individualismo metodológico de Popper como un individualismo institucional.

[50] K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos,* p. 280. Obviamente, se trata de un programa o una propuesta a ser realizada.

[51] *Ibidem,* p. 39.

siguiente: "si nuestros objetivos son tales y tales, ¿se halla esta institución bien concebida y organizada para alcanzarlos?".[52] Del mismo modo que el concebir las instituciones sociales como si fuesen máquinas no implica la adopción de una filosofía mecanicista o determinista, el entender las instituciones como medios para obtener determinados fines tampoco implica necesariamente "una filosofía 'instrumentalista' de las instituciones sociales".[53]

Desde luego, su planteamiento supone la adopción de una racionalidad de medios-fines, pero éste no excluye una discusión racional acerca de la conveniencia de perseguir ciertos fines en lugar de otros.[54] Para Popper, es evidente que no podemos establecer un análisis científico de los fines o de los valores, por lo que todo intento de construir una ética científica o una ética *more geometrico* resulta completamente vano.[55] Sin embargo, ello no impide que podamos realizar una discusión crítica o racional sobre los valores o los objetivos que perseguimos. Si bien las instituciones responden a ciertas situaciones lógicas determinadas, no debemos olvidar que somos nosotros, en última instancia, quienes conferimos determinada racionalidad a las instituciones. De nosotros depende el que elijamos ciertas instituciones y rechacemos otras, tomando en cuenta los valores o los objetivos que perseguimos, por lo que las consideraciones de orden moral no pueden estar al margen de las cuestiones sociales en general.

En el marco de la ingeniería social, Popper establece, pues, una importante diferenciación: la ingeniería social gradual o fragmentaria (*piecemeal*) y la ingeniería social utópica u holística. Esta distinción no debe entenderse, como a menudo se hace, de manera totalmente rígida. Parte de la premisa de que "en la actualidad, el conocimiento sociológico necesario para una

[52] *Ibidem,* p. 38.

[53] Podemos considerar una naranja como un medio para calmar la sed o como un medio para ganarnos la vida mediante su venta, aunque resulta claro que no es un instrumento. La cuestión de fondo es que podemos adoptar un punto de vista "funcionalista" o "instrumentalista", descartando también toda pretensión de definir la "esencia" o lo que "esencialmente" sean las instituciones. Obviamente, el enfoque institucional de Popper no es neutral desde el punto de vista ético y supone una reflexión acerca de qué instituciones son favorables para una sociedad abierta, esto es, fomentan la libertad y el espíritu crítico. *Vid.* nota 57.

[54] Uno de los aportes de *La sociedad abierta y sus enemigos* es la introducción del concepto de racionalidad crítica o de "razonabilidad", el cual incluye el concepto de racionalidad científica, pero no es reducible a ésta. El capítulo 24 es de consulta obligada en este sentido.

[55] Con relación a este punto señala: "Lo que queremos y necesitamos es moralizar la política y no hacer política con la moral". *La sociedad abierta y sus enemigos,* p. 118. En cambio, la adopción del racionalismo crítico tiene una base moral y supone, entre otras cosas, la reducción del dolor evitable. Hemos abordado este tema en "La dimensión ética del racionalismo crítico de Karl Popper", *Logoi,* núm. 8, Caracas, UCAB, 2005 o en http://filosofiaclinicaucv.blogspot.com/2010/11/la-dimension-etica-del-racionalismo.html. También Taylor Wilkins se ocupa del tema en su último capítulo del libro ya citado.

ingeniería en gran escala simplemente no existe".[56] En esta presunción se basa, entre otras razones, la preferencia de Popper por adoptar en un nivel político y social una metodología gradualista. En otras palabras, en la medida en que no dispongamos de un cuerpo de conocimiento suficiente en el área social es preferible adoptar una metodología más modesta o menos ambiciosa, es preferible reducir nuestro radio de acción a planos limitados o a instituciones relativamente aisladas, de tal modo que sea también más fácil la corrección de los errores o de los inconvenientes que vayan surgiendo en el camino. Popper plantea que podemos hacer esto, por ejemplo, "legislando acerca del seguro de la salud y contra la desocupación, acerca de los tribunales de arbitraje, de los presupuestos antidepresionistas o de la reforma educacional".[57] La otra posición, la utópica u holística, supone que tenemos el conocimiento suficiente para poder transformar simultáneamente y de raíz todas las instituciones sociales o que debemos esperar a que se produzca una profunda crisis de todas las instituciones para que den paso, como producto de un cambio histórico revolucionario, a un orden social diferente y más racional. Esto supone que cuanto peor estén las cosas en el presente, tanto mejor habrán de estar en el futuro.[58] Pero esta esperanza resulta inconsistente, pues "si no pueden mejorarse las cosas mediante el uso de la razón, entonces sí que sería verdaderamente un milagro histórico o político que las fuerzas irracionales de la historia produjeran, por sí mismas, un mundo mejor y más racional".[59]

---

[56] K. Popper, *La sociedad abierta y su enemigos,* p. 161. Lo que deseamos destacar es que no se pueden saltar ciertos pasos lógicos. Toda ingeniería social en gran escala debe estar precedida por una ingeniería gradual o de composturas parciales. En rigor "el método al por mayor o en gran escala sólo resulta donde el método gradual nos ha suministrado previamente gran cantidad de experiencias detalladas, y aun entonces, sólo dentro de los límites de estas experiencias". *Ibidem,* p. 163.

[57] *Ibidem,* p. 159.

[58] Ésta es, según Popper, una de las contradicciones típicas del mesianismo marxista, de que hay que trabajar para que se produzcan ciertos cambios, aunque éstos habrán de sobrevenir de cualquier modo, como consecuencia del inevitable derrumbe del capitalismo. Por eso afirmaba, casi 50 años antes de que se derrumbase el comunismo, que "al parecer, no es sólo el capitalismo el que opera bajo contradicciones internas que amenazan llevarlo a la ruina". *Ibidem,* p. 364. Por cierto, después del derrumbe del socialismo real, Popper jamás utilizó el expediente: "yo lo dije", pues justo sería incurrir en aquello que se critica. En este sentido, Popper no sólo ha criticado la ingenuidad de ciertas tesis socialistas, sino también la ingenuidad de ciertas tesis liberales. Al respecto, pueden verse nuestros trabajos en línea: "Una aproximación al liberalismo crítico de Karl Popper", disponible en http://filosofiaclinicaucv.blogspot.com/2011/02/aproximacion-al-liberalismo-critico-de.html y "Popper, centinela de la libertad", disponible en http://filosofiaclinicaucv.blogspot.com/2011/06/popper-centinela-de-la-libertad-carlos.html.

[59] K. Popper, *La sociedad abierta y su enemigos***,** p. 322. Aunque Popper tiene en mientes la escatología comunista, esta actitud no es privativa de esta corriente. Sobre el punto, vale

Pero existe otra razón de fondo adicional para preferir la adopción de este tipo de intervención parcial o institucional limitada. No sólo puede suceder que no dispongamos ahora del conocimiento social suficiente para realizar una intervención a gran escala, sino que además nuestras acciones siempre tengan consecuencias imprevistas y no deseadas. En el caso de una intervención a gran escala, resulta lógico suponer que el número de consecuencias no previstas y no deseadas deba ser mucho mayor, que los desajustes sean mayores y que, en consecuencia, sea más difícil realizar los reajustes necesarios. En cambio, el tipo de intervención más limitada del enfoque gradualista hace que estos reajustes sean relativamente más fáciles de llevar a cabo. Mientras que una ingeniería social utópica "debe conducir, por fuerza, a un apego dogmático, a un plan en nombre del cual se han realizado innumerables sacrificios".[60] En cambio, el enfoque fragmentario puede prescindir de la adopción de un plan maestro y plantea estrategias mucho más flexibles.

Uno de los mayores inconvenientes que propone la planificación económica centralizada es que debe recurrir a la planificación fragmentaria, pero de forma improvisada y no sistemática; debe hacer uso de lo que Popper denomina "improvisación fragmentaria" o "planificación no planeada".[61] Resulta, entonces, que el ingeniero utópico u holístico se ve en la necesidad de adoptar el método fragmentario o gradual que critica por ser demasiado modesto y de pocas pretensiones, con lo que "en la práctica siempre se refugian en una aplicación irreflexiva y chapucera,

la pena citar un texto en el cual Friedrich Hayek se reconoce muy próximo al pensamiento de nuestro autor: "Popper y yo estamos de acuerdo en casi todos los respectos. El problema es que no somos neoliberales. Quienes así se definen, no son liberales, son socialistas Somos liberales que tratamos de renovar, pero nos adherimos a la vieja tradición de que se puede mejorar, pero que no puede cambiarse en lo fundamental. Lo contrario es creer en el constructivismo racionalista, en la idea de que se puede construir una estructura social concebida intelectualmente por los hombres e impuesta de acuerdo con un plan sin tener en consideración los procesos culturales evolutivos". Cit. por Arturo Fontaine Talavera, "Sobre el pecado original de la transformación capitalista chilena", en Barry Levine [comp.], Bogotá, Norma, 1992, pp. 114 y *ss*. Según Hayek, este *constructivismo racionalista* parte del supuesto de que como "nosotros hemos creado las instituciones podemos cambiarlas como queremos. Esto es una equivocación intelectual. Es un error. Es falso", p. 115. *Vid.* también Friedrich A. Hayek, *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo,* Madrid, Unión Editorial, 1990. Hemos abordado con más detenimiento la relación Popper-Hayek y la epistemología evolucionista en "Conocimiento y sociedad: la perspectiva evolucionista de Popper y Hayek", disponible en http://filosofiaclinicaucv.blogspot.com/2011/03/conocimiento-y-sociedad-la-perspectiva.html

[60] K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos,* p. 162.

[61] *Cfr*. K. Popper, *La miseria del historicismo,* p. 83.

aunque ambiciosa y despiadada, de lo que es esencialmente un método fragmentario sin su carácter cauto y autocrítico".[62]

Lo que el ingeniero social utópico pasa por alto es el carácter de imprevisibilidad que el factor humano o personal introduce en todo sistema social o institucional. Esto es, no toma en cuenta que "el factor personal o humano continuará siendo el factor irracional por excelencia en la mayoría, o todas, las teorías institucionales".[63] En cambio, el ingeniero o tecnólogo fragmentario siempre tiene presente el carácter irreductible de incertidumbre que supone la presencia de este factor personal y que, por mejor diseñadas que puedan estar ciertas instituciones o por mejor que pueda ser su funcionamiento, este factor de impredecibilidad o de incertidumbre no podrá ser jamás eliminado por completo. Toda institución es falible, como lo son los hombres que las conforman. En suma: "Las instituciones son como fortalezas. Tienen que estar bien construidas y además propiamente guarnecidas de gente".[64]

El éxito de las instituciones y de las organizaciones depende en no poca medida del reconocimiento de este hecho, pues ello permite tener un mayor margen de maniobrabilidad —Popper también compara a las instituciones con naves bien tripuladas—y ser más flexibles o adaptarse más rápidamente a las situaciones nuevas e imprevistas, tener mayor capacidad de aprendizaje. Como en el caso de la metodología científica, el reconocimiento de su falibilidad, lejos de constituir una debilidad, constituye una fortaleza, pues ello le permite también detectar los errores y tratar de corregirlos. El funcionamiento de las instituciones se parece más al impredecible de las nubes, que al relativamente preciso o exacto del mecanismo de un reloj.[65] Esto supone asimismo que el tipo de control que debe ejercerse es un control "plástico" o "flexible", en contraposición al necesariamente rígido que supone el querer tener todas las situaciones posibles bajo control. Una sociedad organizada de acuerdo con este modelo de control inelástico sólo puede conducir a una sociedad en la que desaparece la libertad individual y la libre iniciativa, a un infierno orwelliano, en el que todos los pasos de todos los individuos son vigilados por el "hermano mayor" (*big brother*), en suma, al totalitarismo. Como señala acertadamente Alasdair MacIntyre:

[62] *Ibidem*, pp. 82 y *ss*.

[63] *Ibidem*, p. 172.

[64] *Ibidem,* p. 80.

[65] *Cfr*. K. Popper, "Sobre nubes y relojes", *Conocimiento objetivo,* Tecnos, Madrid, 1974, pp. 193-235.

> Puesto que el éxito organizativo y la prediciblidad organizativa se excluyen, el proyecto de crear una organización total o ampliamente predecible, encargada de crear una sociedad total o ampliamente predecible, está condenado, y no por mí sino por los hechos del mundo social. Un totalitarismo, como el imaginado por Aldous Huxley o George Orwell, es imposible. Lo que siempre producirá el proyecto totalitario será la especie de rigidez e ineficacia que a largo plazo puede contribuir a su derrota. Sin embargo, es preciso tener en cuenta las voces de Auschwitz y del Archipiélago de Gulag, que nos dicen lo largo que puede llegar a ser ese largo plazo.[66]

Debemos abandonar completamente la idea de que podemos ejercer un control total de las variables de una sociedad, así como antes ocurrió con la idea de que la vida de los hombres está controlada totalmente por la voluntad de los dioses. Pero del abandono de la idea de que la vida de los hombres está gobernada por una voluntad divina inescrutable no se sigue que los hombres pueden ejercer un control divino sobre la sociedad. No somos títeres, pero tampoco somos dioses. Por cierto, esto tampoco implica que debamos abandonar toda idea de control racional de la sociedad. Aunque el futuro y la realidad no son predecibles en sus detalles infinitesimales, como lo supondría un "demonio laplaciano" o un "demonio maxwelliano",[67] podemos hacerlo cada vez más previsible.

La previsión racional del futuro y de la realidad social es tanto más necesaria cuanto que el futuro es más incierto y difícil de predecir. Dentro de este marco de incertidumbre, la imprevisión y, sobre todo, la total improvisación, pueden resultar muy peligrosas y costosas. Es ampliamente conocida la gran dosis de improvisación a la que se vio obligada a recurrir la triunfante revolución bolchevique, en la cual, por cierto, se tuvieron que emplear las propias instituciones capitalistas que tanto se criticaban.

Las instituciones sociales abren un espacio de relativa estabilidad, dentro de un mundo incierto y cambiante. Estas instituciones, en la medida en que no son sistemas cerrados o aislados, intercambian información de manera permanente con un medio variable, por lo que son, por otro lado, intrínsecamente impredecibles. Pero no es contradictorio afirmar, al mismo tiempo, el carácter intrínsecamente impredecible de las instituciones sociales y afirmar que a través de ellas podemos hacer la sociedad cada vez más previsible racionalmente, que a través de ellas podemos hacer el mun-

[66] Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987, p. 138.

[67] Un "demonio laplaciano" sería aquel capaz de predecir con absoluta exactitud todas las posiciones y las velocidades de todos los cuerpos del universo, mientras que un "demonio maxwelliano" podría hacer eso mismo, pero con todas las moléculas de un gas.

do un poco más racional y controlar de manera progresiva las fuerzas irracionales que siempre han existido en las sociedades humanas.

> Pienso que las cosas varían de modo que nosotros no podemos prever. Debemos naturalmente intentar contemplar siempre las distintas posibilidades, por lo menos en lo que se refiere al futuro más próximo, precisamente para tomar postura frente a estas posibilidades e influirlas. Podemos hacer algo por el futuro. Quizá no mucho, pero sí algo, y hemos hecho algo en tal dirección.[68]

Conclusiones

Como esperamos haber puesto en evidencia, la crítica de Popper al historicismo está lejos de carecer de fisuras e inconsistencias. A pesar de ello, se trata de una crítica importante y que hay que tomar en cuenta. Es posible que su concepción de historicismo pueda ser calificada como una suerte de "saco de gatos", en el cual incluye autores de muy distinto nivel o enfoque, y que su calificación de historicista a determinados autores resulte bastante problemática. También puede decirse que su crítica al historicismo contraviene muchas de las normas metodológicas del propio autor. Sin embargo, no se trata de una crítica de orden puramente metodológico, sino también de una crítica de orden moral, una denuncia de todos aquellos males que han originado determinadas interpretaciones históricas, de los falsos ídolos ante los cuales se han sacrificado a menudo millones de vidas humanas, como nos lo recuerda la dedicatoria de *La miseria del historicismo*. En ello radica, a nuestro parecer, su mayor valor. El mayor pecado del historicismo es, en suma, que nos exime de toda responsabilidad moral frente al "progreso" o el "tren" de la historia.

También quisiéramos hacer algunas consideraciones finales acerca de la utilidad y actualidad de los conceptos popperianos de sociedad cerrada y sociedad abierta. Ya indicamos que se trata de conceptos típico-ideales

[68] K. Popper, *Sociedad abierta, universo abierto,* Madrid, Tecnos, 1984, p. 23. A menudo se ha tildado la posición política de Popper de conservadora. Esta crítica suele desconocer el amplio campo de reformas a las que está abierta su posición y desconoce también lo que está en juego en lo social, a menudo la vida de seres humanos, lo que lo hace ser cauteloso en este dominio, en contraste con su defensa de los períodos revolucionarios de la ciencia. Si la sociedad abierta representa una de las mayores revoluciones del pensamiento occidental, con bastante frecuencia ésta puede verse amenazada por el carácter utópico y violento con que suelen plantearse las revoluciones sociales y políticas. Para él, hay una fuerte conexión entre esteticismo, utopismo y violencia. Contra la soberbia y la prepotencia humanas, contra la arrogancia intelectual, la mejor receta será siempre la humildad socrática y cristiana, la modestia intelectual, de donde surge la auténtica sabiduría. Ése es, quizá, su mensaje final.

que, vale decir, nos sirven como modelos para comprender a la sociedad y en qué medida ésta se acerca a estos modelos. A pesar de los riesgos que existen en una sociedad cerrada, ella evidencia la necesidad de satisfacción de determinadas necesidades emocionales. El riesgo es perder la libertad individual a costa de la seguridad.

Por otro lado, en la medida en que esas necesidades emocionales nunca podrán ser del todo satisfechas en una sociedad abierta —tal vez en una cerrada, como la familia, tampoco—, es imposible, incluso indeseable, que exista una sociedad plenamente abierta, abstracta y racional. A pesar de la carencia de estos lazos emocionales en una sociedad abierta, altamente abstracta y racional, es posible establecer lazos espirituales o intelectuales, que no dependen de los naturales que se dan en una sociedad cerrada. El riesgo de esa sociedad más libre para establecer lazos personales es la pérdida de seguridad. La necesidad de seguridad emocional parece contradecir la necesidad de libertad individual. De allí el miedo a la libertad y a la responsabilidad. De allí la facilidad con que abrazamos ideologías que nos dan sentido de pertenencia, que nos dan importancia como miembros de una comunidad o de un grupo. De allí también el peligro, pues como grupo nadie es responsable individualmente. La responsabilidad individual es un fardo demasiado pesado. La idea de una libertad responsable es demasiado pesada, por eso es preferible una seguridad irresponsable, una seguridad en la cual no hay responsabilidades individuales. Por ello, hemos calificado este conflicto entre ambas sociedades como permanente, pues en las sociedades modernas coexisten elementos de una y otra. El conflicto entre seguridad y libertad no puede ser resuelto de modo definitivo.[69] En palabras de Brian Magee:

> Oímos a menudo la afirmación de que la mayoría de la gente no desea realmente la libertad, porque la libertad implica responsabilidad. Tanto si es verdad para la "mayoría de la gente", como si no, estoy seguro de que hay en ello una parte importante de verdad. Aceptar la responsabilidad de nuestras vidas implica enfrentarse continuamente a elecciones y decisiones difíciles, y sufrir sus posibles males consecuencias, y esto es pesado, por no decir alarmante. Y hay algo en todos nosotros, quizá algo infantil, que nos inclina a evitar el peso de esta carga sobre nuestros hombros. Con todo, así como nuestro instinto más poderoso es el de supervivencia, nuestra necesidad más fuerte es nuestra necesidad de seguridad; de modo que estamos dispuestos a

[69] Esto se evidencia ante los ataques terroristas, los cuales implican una amenaza a la seguridad y la necesaria pérdida de libertad que se da en aras de restablecer esa seguridad. Por otro lado, las personas están dispuestas a disminuir su grado de libertad si ello redunda en su mayor seguridad.

> transferir nuestra responsabilidad tan sólo a alguien o a algo que nos inspire mayor confianza que nosotros mismos [...] Por encima de todo deseamos ser liberados de todo miedo [...] Aceptamos religiones que nos aseguran que no moriremos y filosofías políticas que nos aseguran que la sociedad alcanzará la perfección en un futuro quizá no lejano.
>
> La certezas inmutables de las sociedades precríticas, con autoridad, jerarquía, ritual, tabú, etcétera, estaban destinadas a satisfacer tales necesidades. Pero con la desaparición del tribalismo y la aparición de la tradición crítica, aparecen terribles y nuevas exigencias: los individuos deben cuestionar la autoridad, poner en duda lo que siempre habían dado por sentado, y asumir responsabilidades por sí mismos y por los demás [...] El precio de nuestra libertad es nuestra seguridad, el de la igualdad nuestro amor propio, y el de nuestra autoconsciencia nuestra tranquilidad de espíritu. El precio es alto: nadie lo paga a gusto y muchos no quieren pagarlo en absoluto.[70]

Por otro lado, si comparamos el conflicto básico entre la sociedad cerrada y la abierta con la división popperiana entre tiranía y democracia, entendiendo ésta como una defensa institucional contra aquélla, como una red institucional que permite el desalojo del poder sin derramamiento de sangre, siendo una tiranía una sociedad cerrada y una democracia una sociedad abierta, vemos que a veces resulta difícil definir completamente si una sociedad es democrática o no. Esa demarcación no es tan sencilla. Es posible encontrar en algunas democracias rasgos autoritarios, por ejemplo, excesivo presidencialismo; así como puede haber regímenes autoritarios con rasgos democráticos y, sobre todo, liberales en lo económico, de apertura económica, como en el Chile de Pinochet o en la China actual. Quizá el término democracia es susceptible de diversas adjetivaciones y tipologías.[71] Incluso se ha hablado de "democracia totalitaria", lo que para Popper sería un oxímoron.

---

[70] Brian Magee, *Popper*, Barcelona, Grijalbo, 1974, pp. 119 y ss.

[71] En América Latina, tendemos a hacer demasiadas adjetivaciones a la democracia, lo cual puede generar a la larga más confusión que claridad, puede desdibujar su imagen y hacernos perder de vista lo básico. Con relación a esta prolija adjetivación de la democracia y las dificultades que plantea, *vid.* David Collier y Steven Levitsky, "Democracy with Adjectives", *World Politics,* 49*,* abril 1977, pp. 430-451, donde hay una extensa bibliografía sobre el tema. La ventaja del criterio unívoco de democracia en Popper, la existencia de instituciones que impiden una tiranía, aunque nunca haya garantías absolutas en su contra, es que sienta los cimientos a partir de los cuales podemos hablar de democracia. Es posible que esos cimientos, siempre vulnerables, sean insuficientes, pero sin ellos no podríamos hablar de democracia. *Vid. La sociedad abierta y sus enemigos,* pp. 337 y *ss*. El criterio de Popper nos da una definición mínima que puede ser ulteriormente enriquecida con nuevos adjetivos. Popper mismo lo hizo cuando suscribió, con todo lo polémico que ello puede ser, una democracia bipartidista como el modelo que más se acerca al equilibrio de fuerzas

Por el contrario, en la medida en que reconoce que no hay sociedades plenamente abiertas, podríamos decir que tampoco las hay totalmente democráticas. La sociedad abierta es un ideal regulativo, y también el concepto de democracia. Así como pudiéramos hablar de sociedades más o menos democráticas, podríamos hablar de sociedades más o menos abiertas. Sin duda, podemos establecer matices y grados. Pero ello no debe hacernos olvidar lo sustantivo para una democracia. Por eso, consideramos esencial mantener esta delimitación entre sociedad cerrada y sociedad abierta, por más que en la práctica tal demarcación no sea tan fácil o puedan establecerse grados.

Podríamos hacer un símil con la verdad. Es difícil negar el valor regulativo de la verdad. Aunque nunca podamos alcanzarla de modo pleno, su búsqueda es imprescindible. La sociedad abierta y la democracia tienen también ese valor regulativo. Aunque nunca puedan ser plenamente alcanzadas, su búsqueda permanente es indispensable para la sobrevivencia de la civilización y para la preservación de la libertad humana.

A pesar de sus posibles deficiencias o simplificaciones, el análisis del conflicto entre la sociedad cerrada y la abierta propuesto por Popper constituye un excelente antídoto para visiones finiseculares o milenaristas, que esperan la llegada inevitable de una era de felicidad o de horror, o que dan por descontado la realización de un determinado ideal político y desconocen las amenazas latentes que siempre acechan ante las conquistas de mayor igualdad, solidaridad y libertad. Es la mejor vacuna contra los abusos de un racionalismo pretencioso o mal entendido, contra la arrogancia de una razón que desconoce sus límites. Pero también es un excelente estímulo para no quedarnos de brazos cruzados, para no estar nunca plenamente satisfechos con nuestros logros, para tratar de hacer las cosas cada vez mejor. Sin hacer concesiones a un optimismo ingenuo,[72] el sobrio racionalismo pragmático de Popper nos muestra la posibilidad de mejorar constantemente sin sacrificar o hipotecar el presente en aras de un futuro perfecto que nunca llega o en aras de un pasado que nunca podrá recobrarse. Es

---

necesario para evitar la concentración de poderes, y criticó el sistema del voto proporcional, puesto que hace difícil el juicio a la ejecutorias de un gobierno y diluye su responsabilidad; *vid.* “Sobre la teoría de la democracia”, *La responsabilidad de vivir*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 175-181. Por otro lado, el gradualismo institucional de Popper, lejos de contradecir esta diferenciación, la supone; supone ese “control flexible” que es posible en democracia. No debe olvidarse que a menudo se ha criticado la debilidad de las democracias —de las democracias “liberales”— como la causa principal de sistemas dictatoriales o simplemente totalitarios, como el nazismo y el comunismo.

[72] En más de una oportunidad Popper ha señalado que su optimismo tiene que ver con el pasado, con lo que se ha logrado hasta ahora, a pesar de todos los inconvenientes, y no con el futuro, con lo que aún queda por lograrse.

esta posibilidad de superación y mejora constante de la sociedad su mayor contribución.

Pero, al fin y al cabo, la interpretación de la historia propuesta por Popper es eso, una interpretación, y podemos tener nuestras razones para adoptarla, aunque sea críticamente o sólo abandonarla. Lo mismo ocurre con su visión de una metodología para los asuntos políticos, con cuyo enfoque quisiéramos concluir este trabajo.

> Todos sufrimos de una debilidad poco científica: el querer tener siempre la razón; y esta debilidad parece estar particularmente extendida entre los políticos, tanto profesionales como aficionados. Pero la única forma de aplicar a la política algo parecido a un método científico es la de dar por sentado que no puede haber una acción política que no tenga inconvenientes, que no tenga consecuencias indeseables. Estar alertas frente a esas equivocaciones, analizarlas y aprender de ellas, esto es lo que tanto un político científico como un estudioso de la ciencia política deben hacer. La aplicación del método científico en política significa que el gran arte de convencernos de que no hemos cometido ninguna equivocación, de ignorar éstas, de esconderlas, de hacer recaer sobre otros la responsabilidad, queda reemplazado por el arte más grande de aceptar la responsabilidad, de intentar aprender de ellas y de aplicar este conocimiento de tal modo que en el futuro podamos evitarlas.[73]

[73] K. Popper, *La miseria del historicismo*, p. 102.

III. ARTE Y RELIGIÓN

¿HABITANTES DE DOS MUNDOS? SECULARISMO, RELIGIÓN, Y ESFERA PÚBLICA[*]

Zenia Yébenes Escardó[**]

Resumen Este artículo analiza cómo las críticas recientes al secularismo desde la filosofía política y la antropología cultural pueden ser productivamente contrastadas. A pesar del desencantamiento de la conciencia pública, de la diferenciación funcional entre religión y Estado, la importancia de la religión no ha desaparecido; parece que incluso podemos hablar de un *revival* de lo religioso en el mundo contemporáneo. ¿Cuáles son los desarrollos recientes teóricos que tratan de explicar el rol emergente de la religión en la actualidad? ¿Cuáles son las implicaciones de estas nuevas explicaciones teóricas sobre la tesis de la secularización? ¿Es posible insistir en una esfera pública neutral, libre de influencias religiosas o ideológicas?

[*] Hago referencia con este título a la obra científica, religiosa y visionaria de Emmanuel Swedenborg, el teósofo sueco criticado por Immanuel Kant en *Sueños de un visionario* (1766). La intención es, en primer lugar, problematizar la cuestión de si los sujetos religiosos deben mantener separadas su participación en la esfera pública y su condición religiosa, y cómo se instituye esta separación. En segundo lugar, hacer referencia a la revisión que proponen algunos autores en la segunda parte del artículo, de las tesis kantianas que sustentan una determinada visión de la religión.

[**] Departamento de Humanidades, UAM-Cuajimalpa, México.

ABSTRACT This article analyzes how the recent criticism to secularism from political philosophy and cultural anthropology can be productively contrasted. Despite the disenchantment of the public awareness and functional differentiation between religion and State, the importance of religion has not disappeared; it seems that we can even talk of a revival of religion in the contemporary world. What are the recent theoretical developments trying to explain the emerging role of religion today? What are the implications of these new theoretical explanations about the secularization thesis? Is it possible to insist on a neutral public sphere free of religious or ideological influences?

PALABRAS CLAVE
Crítica, Estado secular, traducción, performatividad, razón pública, autoridad religiosa, agencia.

KEYWORDS
Critique, secular state, translation, performativity, public reason, religious authority, agency

La iniciativa de reforma del artículo 24 constitucional sobre la libertad religiosa[1] condujo a una intensa reacción en buena parte de la opinión pública que atisbó con esta medida un ataque a los basamentos laicos del Estado mexicano y una posible vía de entrada que podría incluir la educación religiosa en las escuelas públicas, la posibilidad para las asociaciones religiosas de poseer y administrar medios electrónicos de comunicación y la abierta participación política y electoral de los ministros

[1]El artículo en cuestión sostiene: "Todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar las ceremonias, devociones o actos de culto respectivo, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley". Se agrega que "el Congreso no puede dictar leyes que establezcan o prohíban religión alguna" y que "los actos religiosos de culto público se celebrarán ordinariamente en los templos" y que "los que extraordinariamente se celebren fuera de éstos se sujetarán a la ley reglamentaria". El nuevo texto del artículo 24 tras la reforma señalaría: "Toda persona tiene derecho a convicciones éticas, de conciencia y de religión, y a tener o adoptar en su caso la de su agrado. Esta libertad incluye el derecho de participar, individual o colectivamente, tanto en público como en privado en las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley. Nadie podrá utilizar los actos públicos de expresión de esta libertad con fines políticos, de proselitismo o propaganda política. Los actos religiosos de culto público se celebrarán ordinariamente en los templos. Los que extraordinariamente se celebren fuera de éstos se sujetarán a la ley reglamentaria".

de culto. En las páginas que siguen, me propongo reflexionar, no sobre este hecho concreto, sino a la luz del mismo, acerca de la relación compleja que existe entre términos comúnmente aceptados como "secular", "religión" o "esfera pública". ¿Supone un sujeto autónomo capaz de decidir libremente por sí mismo, la subordinación *sine qua non* de la religión a la autoridad de una razón secular? La respuesta que demos a esta pregunta atañe a cuestiones que pueden modificar de modo profundo nuestra visión de la ciudadanía, de los derechos que consideramos básicos, como el de la libertad de expresión, de nuestras relaciones con otras culturas o de algunos de nuestros supuestos más arraigados como, por ejemplo, el de que *toda crítica es ineludible e inevitablemente secular*. A través de dos maneras de repensar la relación entre secularismo, religión y esfera pública, me propongo mostrar la necesidad de replantear este asunto en toda su complejidad. No pretendo plantear una solución ni abogar por tirios o troyanos. Más bien, la intención es apostar por adoptar la paciencia y la perspicacia para pensar a fondo algunos temas que, me parece, están confundidos en el discurso público.

La secularización ha sido comprendida como el proceso que genera una crisis de credibilidad en la religión, lo que a su vez conlleva un colapso de la plausibilidad de las definiciones religiosas tradicionales de la realidad.[2] Se considera que el ideal normativo del secularismo, la confianza creciente en la separación Iglesia-Estado, el confinamiento de la creencia religiosa al ámbito privado, fortalecen las capacidades de los ciudadanos para vivir de manera más racional y para gozar de mayor autonomía. Asimismo, el secularismo puede reclamar la tolerancia, ingrediente vital del pluralismo democrático. Así, la búsqueda religiosa de sentido se transformaría en *una* forma de expresión entre otras.

Pese a estos supuestos, trazar la genealogía de lo secular se devela empresa singularmente compleja. En efecto, algunos autores han enfatizado que deberían pluralizarse distintas formaciones de lo secular.[3] Otros han subrayado que habría que centrarse en el nacimiento de un sujeto secular y en su experiencia inédita del mundo.[4] A finales del siglo XIII, el adjetivo *secular* (del latín *saecularis*) hacía referencia, a menudo con connotación negativa, a los clérigos que se desempeñaban en el mundo, en vez de a

[2] José Casanova describe cómo la secularización ha sido comprendida en términos de un proceso en el que la religión atravesaría *1*) una separación diferencial de otras esferas institucionales, *2*) una privatización, y *3*) un declive. *Cfr.* José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, pp. 11-39.

[3] *Cfr.* Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, California, Stanford University Press, 2003.

[4] *Cfr.* Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

los clérigos "religiosos" que vivían recluidos en los monasterios. Posteriormente, lo secular se vincularía a las instituciones que concernían a asuntos civiles y temporales, frente a las que cuidaban de los intereses espirituales. Durante el siglo XVI, las connotaciones de lo secular, como dominio temporal de lo mundano frente al dominio espiritual o religioso, se debilitaron de manera considerable. Lo secular como estado u orden de cosas previamente dado se transformó en *secularizar* y significó el acto de transformar a algo o a alguien en secular. Es decir, convertir su uso posesión o estatus eclesiástico a un uso, estatus o posesión civil. Sin embargo, no será sino hasta mediados del siglo XIX que la reducción de lo religioso al ámbito de lo personal, la influencia decreciente de la religión y la disminución gradual de su importancia en la esfera pública, se considerarán elementos característicos de una *vida moderna secularizada*.[5] Y, no obstante, los presagios sobre el declive de la religión han sido cuestionados por el auge del extremismo religioso y el incremento de la religiosidad en la vida política y social. La presencia de la religión es significativa y juega un importante papel en la esfera pública y privada de la vida moderna. Yendo aún más lejos, podríamos señalar que, incluso históricamente, la importancia de la Reforma en las constituciones políticas, de los movimientos de cariz religioso en favor del abolicionismo, el auge del espiritualismo en el siglo XIX (y sus relaciones fluidas con el romanticismo o el socialismo utópico), la presencia de la religión en los procesos de colonización y descolonización hacen preguntar si, más que de un declive, no habría que hablar de diversos desplazamientos de la religión.

Jürgen Habermas ha propuesto el concepto de sociedad postsecularizada para pensar la "existencia continuada de comunidades religiosas en un medio permanentemente secularizador".[6] La conciencia secular de que se vive en una sociedad postsecular supondría, a nivel filosófico, un pensamiento postmetafísico. El pensamiento postmetafísico no desconfiaría menos de las síntesis naturalistas de las ciencias que de las verdades reveladas. Lo principal, advierte Habermas, es ir contra una razón definida *sólo* en forma cientificista, una razón que excluiría las doctrinas religiosas de la genealogía de la razón, aunque esto no signifique, bajo ningún concepto, confundir la fe con el saber. Para Habermas, ello es indispensable desde que considera que la transformación de la política en tecnocracia ha eliminado de la discusión racional los problemas morales: "Las tradiciones religiosas proporcionan hasta hoy la articulación de la conciencia de lo que falta. Mantienen despierta una sensibilidad para lo fallido. Preservan del olvido esas dimensiones de nuestra convivencia social y personal en las que

[5] John Keane, "Secularism?", *The Political Quarterly,* vol. 71, núm. 1, 2000, pp. 5-19.

[6] Jürgen Habermas, *Europe: The Faltering Project,* Cambridge, Polity Press, 2009, p. 63.

los progresos de la modernización cultural y social han causado destrucciones abismales".[7] Para Habermas, el cientificismo sería una ideología no menos cargada de supuestos, o de prejuicios, que las doctrinas religiosas. Sostiene que la sociedad ya no secular, sino postsecular, debe abandonar el privatismo religioso característico de las sociedades liberales para readmitir los argumentos religiosos en las discusiones públicas. Rechaza el principio rawlsiano de justificación secular con el argumento de que mantener este principio impide que el Estado sea verdaderamente neutral hacia las diversas cosmovisiones.[8]

La relación entre los ciudadanos religiosos y seculares debe atravesar una nueva fase en la que unos no hayan de subordinarse a los otros. Se trataría de que ambos se imbricaran en procesos de aprendizaje complementarios. La conciencia religiosa habría de volverse reflexiva; la conciencia secular, reconocer los límites de su planteamiento laicista. Por consiguiente, su propuesta consiste en que la traducción de los dialectos religiosos a la lengua franca de la razón pública de los argumentos públicamente aceptables se realice cooperativamente entre creyentes y laicos. En similar tenor, Charles Taylor ha afirmado que debería entenderse el secularismo no como una subordinación de la religión, sino como un modo de lidiar con la diversidad de posturas religiosas, antirreligiosas o no religiosas, sin privilegiar a una por encima de las demás. Pese a eso, es necesario que el lenguaje "oficial" en las democracias pluralistas evite las referencias religiosas, pero no porque sean religiosas, sino ya que no son compartidas. Por ejemplo, en el preámbulo de una ley, sería tan inaceptable invocar una filosofía atea como remitir a la autoridad de la Biblia.[9] Frente a esta forma de comprender la relación entre esfera pública, religión y secularización, que podríamos describir como esencialista (en tanto que defiende la existencia de ciertos caracteres esencialmente religiosos que habría que neutralizar); Talal Asad y Saba Mahmood defienden, sin embargo, que la religión y

[7] J. Habermas, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 14.

[8] El principio de justificación secular de Rawls, llamado así por Robert Audi, consiste en que todos renuncien a sus razones no públicas y recurran exclusivamente a principios de justificación públicos, que todos puedan aceptar. En este caso, el creyente no tiene derecho a emplear públicamente; es decir, dirigiéndose a toda la sociedad, un argumento amparándose, digamos, en la voluntad de Dios. En cambio, para Habermas, los sujetos religiosos pueden argumentar públicamente como sujetos religiosos. La afinidad de Habermas con Rawls es, no obstante, más profunda de lo que el primero parece reconocer. *Cfr*. Melissa Yates, "Rawls and Habermas on Religion in the Public Sphere", *Philosophy & Social Criticism,* vol. 33, núm. 7, 2007, pp. 880-891.

[9] Charles Taylor, "Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo", en Eduardo Mendieta y Johathan Vanantwerpen [eds.], *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta, 2011, p. 54.

lo secular son construcciones espacio-temporales que carecen de esencia universal. Para ambos autores, el temor creciente a un *revival* religioso sólo puede ser comprendido al reconocerse su construcción en circunstancias sociopolíticas particulares, en vez de mistificar la religión con contenidos peligrosos que habría que traducir o neutralizar. Entonces, las teorías tradicionales de la secularización fracasarían a la hora de explicar el rol de la religión en la vida contemporánea. Para comprenderlo, sería primordial deconstruir nuestras presuposiciones normativas seculares. Veámoslo más despacio.

Traducir y neutralizar la religión

Jürgen Habermas, figura clave en el debate contemporáneo en torno del rol de la religión en la esfera pública,[10] parte del carácter postsecular que ha de tener la sociedad contemporánea. A pesar de la secularización y de lo que él mismo en su momento llegó a sostener,[11] Habermas reconoce actualmente que la religión no parece hallarse en vías de extinción y supone una influencia relevante en la vida de los individuos y en el ámbito político y sociocultural. En este contexto postsecular, la coexistencia pacífica entre ciudadanos creyentes y laicos que requiere un estado democrático constitucional, supondría un proceso de aprendizaje complementario. Las tradiciones religiosas deben convertirse en reflexivas, de manera que los ciudadanos religiosos puedan encontrar las vías de reconciliar sus propias creencias con el respeto a la libertad religiosa de otros; reconocer la validez independiente del conocimiento científico y el carácter secular del Estado constitucional: "Por el lado religioso, el uso público de la razón requiere una conciencia reflexiva que: *1*) se relaciona de forma razonable con otras religiones; *2*) deja las decisiones dependientes del saber mundano a las ciencias institucionalizadas; y *3*) hace compatibles con sus propios

[10] Podemos distinguir entre una esfera pública formal, que compete no sólo una función de deliberación, sino también la toma de decisiones colectivamente vinculantes; y una esfera pública "informal" que sólo tiene como resultado la formación de la opinión pública, pero no implica ninguna toma de decisiones. La primera se identifica con las instituciones de los sistemas políticos democráticos, dotadas de un poder de decisión; mientras que la segunda se compone de los foros carentes de capacidad de decisión, en que se intercambian los innumerables argumentos que forman la opinión pública. En *Historia y crítica de la opinión pública*, Habermas advertía ya que la esfera pública burguesa era un ideal que nunca se realizó completamente convirtiéndose en una autocrítica incesante de la sociedad moderna que simultáneamente invitó a un mayor escrutinio de la esfera pública misma.

[11] En *Historia y crítica,* Habermas no presta atención a la religión. Muchos críticos han destacado sus prejuicios antirreligiosos en este periodo. *Cfr*. Craig Calhoun [ed.], *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT Press, 1992, pp. 35-36.

artículos de fe las premisas igualitarias de la moralidad de los derechos humanos".[12] Para Habermas, sólo si se cumplen estos tres criterios la religión se despoja de su potencial destructivo inherente. Ahora bien, los ciudadanos laicos deben desarrollar un pensamiento postmetafísico que acepte que la religión no es necesariamente una reliquia irracional de tiempos pretéritos y reconocer que su discurso puede contener significados relevantes "intuiciones morales olvidadas o sin explotar",[13] que pueden ser traducidas e introducidas en el discurso político secular. En efecto, algunos conceptos fundamentales de la ética secular moderna tienen, según Habermas, un origen religioso. Por ejemplo, el imperativo de igual respeto para todos traduce el dogma de que todos los hombres son hijos de Dios y la idea de emancipación que manejaron los movimientos revolucionarios surgidos en el siglo XIX puede interpretarse como una versión secularizada de la idea cristiana de redención.[14] Además, la religión puede proporcionar "imágenes del mundo legitimadoras" que sustraigan a la tematización y el examen público las pretensiones de validez contrafácticas de las estructuras normativas.

> Una ruta prometedora hacia un concepto multidimensional de razón que ya no esté exclusivamente fijada en su referencia al mundo objetivo, sino que devenga autocrítica de sus límites, es reconstruir la historia de su propia génesis […] Conceptos romanos como "emancipación" y "solidaridad" se vinculan con significados de origen judeo-cristiano. La filosofía recurrentemente se ha basado en sus encuentros con tradiciones religiosas que incluyen también a las tradiciones musulmanas. Ello puede suponer un estímulo innovador, si tiene éxito en la liberación de la sustancia cognoscitiva de su encapsulación dogmática en el crisol de discurso racional […] No podemos excluir de antemano que las religiones todavía llevan un potencial semántico que desata una energía inspiradora para toda la sociedad en cuanto liberan *su contenido profano de verdad*.[15]

Lo que estaría en juego sería algo más que una sensibilidad respetuosa sobre el posible significado existencial de la religión para los otros. La perspectiva postsecular requeriría que las contribuciones religiosas a los contenciosos políticos pudieran ser tenidas en serio y que los ciudadanos

[12] J. Habermas "Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política", en E. Mendieta y J. Vanantwerpen, *op. cit.*, p. 36.

[13] *Ibidem*, p. 35.

[14] J. Habermas, *The Future of Human Nature,* Cambridge, Polity Press, 2003, p. 115.

[15] J. Habermas, "Religion in the Public Sphere", *European Journal of Philosophy*, vol. 14, núm. 1, 2007, p. 17. Las cursivas son mías.

laicos pudieran hablar con los ciudadanos religiosos como iguales en la esfera pública. Es importante reconocer que, para Habermas, la religión no es necesaria para fundamentar la legitimidad del derecho o del poder político. El concepto con connotaciones religiosas de lo político ha sido sometido a un proceso de desmitificación, gracias a la deliberación en la esfera pública que permite diversas autorrepresentaciones sociales, discutidas y discutibles. En una cultura secularizada y postmetafísica, basta la racionalidad inmanente al lenguaje para construir un procedimiento de legitimación de normas que puede hacerse extensivo desde la ética del discurso hasta el ámbito del derecho y la política. Se trata de postular un Estado que pueda mantener una especie de *equidistancia* hacia la conciencia secularizada y la conciencia religiosa. Habermas piensa que el principio rawlsiano de justificación secular sólo es aplicable en las instituciones del Estado; es decir, en la esfera pública formal, pero no en los espacios públicos informales.[16] En estos espacios públicos informales, las razones religiosas tienen todo el derecho a hacerse oír, también cuando se discuten asuntos de interés público. Por ello, es indispensable que sea en estos espacios informales que se efectúe el proceso de traducción de las verdades religiosas en un lenguaje universalmente accesible a todos, creyentes y no creyentes. Las decisiones legítimamente democráticas deben estar basadas en el acuerdo razonable de todos los ciudadanos. La particularidad de las razones religiosas impide de manera inevitable dicho acuerdo, por lo que no pueden esgrimirse en el contexto *más formal* de la esfera pública. La religión ha de sufrir un proceso de traducción en la esfera informal, que la libere de sus elementos nocivos para lograr la aceptación general entre ciudadanos no religiosos o pertenecientes a otras confesiones. Cuando los ciudadanos creyentes no puedan o no sepan llevar a cabo dicha traducción y sólo la expresen en términos comprensivos de su experiencia de fe, los ciudadanos no creyentes serán los encargados de hacer la traducción secular de las intuiciones y razones religiosas. Sin esa actitud cooperativa, el ciudadano creyente soportaría en forma asimétrica —respecto del ciudadano laico— la carga de la tolerancia hacia las demás visiones alternativas del mundo.

> En vez de imponer a todos los ciudadanos la carga de depurar de retórica religiosa sus comentarios y opiniones públicas, debería establecerse un filtro institucional entre las comunicaciones informales en el ámbito público y las deliberaciones formales de los cuerpos políticos que llevan a decisiones colectivamente vinculantes. Con esta propuesta se consigue el objetivo liberal de garantizar que toda decisión ejecutiva pública y legalmente sancionada pueda ser formulada y justificada en un lenguaje universalmente accesible

[16] J. Habermas, *Entre naturalismo y religión*, p. 139.

> sin tener que restringir la diversidad polifónica de las voces públicas en su mismo origen. Naturalmente, las aportaciones "monolingües" de los ciudadanos creyentes dependen entonces, para no caer en saco roto, de que sus conciudadanos cooperen con su esfuerzo de traducción.[17]

Los problemas del planteamiento habermasiano a este respecto son claros. Ni siquiera la más rígida institucionalización de la relación entre la esfera formal y la informal sería suficiente, ya que, como advierten ciertos críticos, "En la democracia representativa, el proceso electivo/legislativo es en realidad un *continuum* circular de opinión pública-asociacionismo político-poderes institucionales-opinión pública".[18] A pesar de que él mismo advierte la relevancia de la religión en la vida pública, en la esfera pública formal toda referencia religiosa ha de ser borrada. Está en juego lo que significa la plausibilidad de una sola razón que supondría una autoridad presuntamente superior e imparcial, ¿qué base hay para pensar que la "razón natural" ofrece una especie de esperanto ideológico? "¿Fueron los conciudadanos seculares de Martin Luther King incapaces de entender lo que él defendía cuando abogaba por la igualdad en términos bíblicos? ¿Lo habrían entendido más personas si hubiera invocado a Kant?".[19] Debe discutirse la plausibilidad de una distinción clara entre el discurso público de la razón y el privado de la fe. ¿Cómo se distingue claramente el lenguaje secular del religioso? ¿La regla de oro está claramente en uno o en otro?

Charles Taylor ha mencionado algunos de estos problemas y ha adoptado al respecto otra postura que, sin embargo, guarda con la de Habermas cierta afinidad. Como él mismo indica: "No sé si discrepo de Habermas o si la diferencia en la formulación equivale a una diferencia en la práctica. Quizá diferimos no tanto en las prácticas que los dos recomendamos como en la justificación de nuestras posturas".[20] La ruptura epistémica entre razón religiosa y secular es para Taylor en última instancia insostenible, puesto que la noción de neutralidad estatal que motiva el secularismo es una respuesta a la diversidad no sólo de posturas religiosas, sino de posturas no religiosas. El mito de la Ilustración otorga a la razón no religiosa un estatus especial como si

---

[17] J. Habermas, "Lo político: el sentido racional de una herencia de la teología política", p. 35.

[18] Paolo Flores D´Arcais, "Once tesis contra Habermas", *Claves de Razón Práctica,* núm. 179, 2008, p. 58. *Cfr*. la respuesta de Habermas en J. Habermas, "La voz pública de la religión", *Claves de Razón Práctica,* núm. 180, 2008, pp. 4-6.

[19] C. Taylor, "Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo", p. 55, n. 13.

[20] *Ibidem*, p. 54, n. 12.

> a) la sola razón fuera capaz de resolver ciertas cuestiones político-morales de un modo legítimamente satisfactorio para cualquier pensador honesto y de mente clara, y b) las conclusiones sustentadas religiosamente fueran siempre dudosas y a la postre sólo convincentes para los que ya admiten los dogmas en cuestión […] Esta distinción […] me parece carente de todo fundamento […] Si tomamos los enunciados clave de nuestra moralidad política actual, como los que atribuyen derechos a los seres humanos por el mero hecho de serlo, por ejemplo, el derecho a la vida, no veo por qué el que seamos seres que desean/disfrutan/sufren, o la percepción de que somos agentes racionales, habría de ser un fundamento más firme para este derecho que estar hechos a imagen y semejanza de Dios.[21]

No obstante, en la lectura histórica que emprende en su obra magna *Age of Secularism*, Taylor adopta un modelo lineal y unidireccional de occidente en el que se pasaría de una era de dominación teológica a una secular progresiva. Así, en el *ancien régime* había una complementariedad jerárquica basada en la voluntad divina que sometía a la sociedad a una dominación estrictamente religiosa. La separación entre la religión de la élite y la de la masa, habría conducido a la Reforma y a su afán de generar nuevas formas de religión. Entre los siglos XVI y XIX, el *ancien régime* habría devenido lo que Taylor llama la *era de la movilización*. La ciencia postnewtoniana habría hecho innecesaria la presencia de un poder sobrenatural o divino que rigiera los destinos humanos. Sin embargo, ello no significaría ausencia de religión. De hecho, según Taylor, el orden moral es, en esencia, cristiano, específicamente protestante y se rige por cierto providencialismo.[22] Este orden moral se hace presente a través del principio del designio. Los individuos modernos contemplarían una sociedad moral en la que Dios no jugaría ningún papel salvo el de proveer el designio que habría de seguirse. La edad de la movilización se habría transformado finalmente en *la era de la autenticidad* y en el énfasis en el individualismo expresivo. Una nueva clase de religión habría emergido, donde sería una opción más de manifestación de una existencia.[23] En nuestra apretada síntesis, es fácil advertir que Taylor no considera ni por asomo que la historia pueda devenir formas no lineares. Así, su historiografía parece tener carácter normativo cuando considera que "no hay razón ninguna en la esencia de las cosas para que en las comunidades musulmanas no pueda darse una evolución parecida. Si no sucede así, será con toda probabilidad por prejuicios y por una

[21] *Ibidem*, pp. 57-58.
[22] C. Taylor, *Age of Secularism*, pp. 423-472.
[23] *Ibidem*, pp. 473-504.

mala gestión".[24] Desarrollos historiográficos a la Taylor han sido criticados por su tendencia subyacente a colonizar en nombre de la modernización o la civilización.[25] Es decir, porque a menudo no son sólo descriptivos, sino prescriptivos.

Taylor describe tres modos de secularismo. En primer lugar, como separación Iglesia-Estado y como confinamiento de la religión a la esfera privada. Aunque no está en desacuerdo con la esencia de la proposición de la diferenciación funcional entre Iglesia y Estado, considera problemático pensar como separadas a la religión y a la esfera pública como si estuvieran libres de una influencia recíproca.[26] En segundo lugar, el secularismo ha sido comprendido como muerte de Dios y declive de la religión; pese a ello, para Taylor las revoluciones científicas y tecnológicas, la urbanización y la industrialización habrían generado nuevas formas de religiosidad y espiritualidad.[27] De ese modo, habría que abogar por un tercer modelo de secularismo, en el cual lo que estuviera en juego no fuera la relación entre el Estado y la religión, sino "qué debe hacer el Estado frente a la diversidad […] *1*) proteger a las personas en su identidad y/o en su derecho a comportarse según la postura que elijan o en que se encuentren; *2*) tratar con igualdad a las personas, cualquiera que sea su opción; *3*) ofrecer a todos la posibilidad de ser escuchados".[28] Por supuesto, la implementación de los tres principios es problemática, porque la relación entre unos y otros resulta conflictiva. Taylor sugiere que, si bien habría que aceptar los tres principios, las posibles contradicciones y dilemas tendrían que provenir de la discusión libre entre los diversos grupos. Entonces, se trataría de mantener y asegurar la participación igualitaria y no discriminatoria de la diversidad de los valores y prácticas religiosas y no religiosas en un estado secular. Sin embargo, ello no menoscabaría la necesidad de un lenguaje oficial neutral para el establecimiento de las leyes. Taylor hace así un movimiento por lo menos curioso. Por un lado, sitúa una barrera impenetrable

[24] También, Habermas asevera que, mientras el catolicismo y el protestantismo se han adaptado gradualmente a la democracia liberal, el Islam está rezagado y propone que para el Islam es deseable un "cambio en las actitudes epistémicas como el que se produjo en la Reforma en las iglesias cristianas de occidente" que transformó en reflexiva la conciencia religiosa. *Cfr.* J. Habermas, "Notes on a post-secular society", en *http://www.signandsight.com/features/1714.html*

[25] *Cfr.* Partha Chatterjee, *Nationalism Thought and Post-colonial World. A derivative Discourse.* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986; también, Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe, Postcolonial Thought and Historical Difference,* Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2000.

[26] C. Taylor, *Age of Secularism*, p. 425.

[27] *Ibidem*, p. 437.

[28] C. Taylor, "Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo", p. 41.

entre el lenguaje de la discusión pública, en el que cabrían todo tipo de referencias particulares —dentro las cuales están las religiosas— y el lenguaje legal neutral que carecería de ellas, sea lo que sea que esto implique. No deja de llamar la atención que, si bien al hablar de la relación entre Iglesia-Estado se refiere a la diferenciación de funciones, pero de cierta porosidad, no vacile en erigir la más estricta barrera entre el lenguaje de la discusión (que admite la referencia religiosa) y el lenguaje legal neutral. Mientras que Habermas argumenta la necesidad de la traducción de la religión para acceder a la esfera pública formal, Taylor reconoce la presencia de la argumentación religiosa en las instancias de decisión, aunque propone su neutralización como prerrequisito para la constitución de un lenguaje oficial legal. Ambos presuponen que hay elementos esenciales a la religión que, en cualquier caso, deben ser traducidos o neutralizados. Pese a esto, los autores que veremos a continuación argumentarán que el acto mismo de la religión es espacio-temporal y que, por ende, no hay algún carácter universal de la religión que deba ser neutralizado o traducido. Eso no significa que no haya manifestaciones de la religión peligrosas, sino que la práctica religiosa es contingente respecto de las condiciones sociopolíticas imperantes. Es en la interacción con determinadas situaciones sociopolíticas localizadas que la religión puede transformarse o no en un peligro. ¿Cómo explicar que sólo algunos de los que creen estar obedeciendo alguna fuerza sobrehumana encuentren motivos afirmativos para actividades de carácter fundamentalista, mientras que otros no?

La religión y lo secular como construcciones socioculturales

La genealogía de Talal Asad supone un quiebre en los estudios del secularismo. Modelos como el de Habermas o el de Taylor no logran advertir, señala, que el concepto de "lo secular emergió históricamente de manera particular destinado a tareas prácticas específicas".[29] Hay que subrayar que cualquier definición supone, ante todo, un acto. Así, definir por la religión distinguiendo su supuesta esencia (por ejemplo, creer en Dios) es llevar a cabo la acción de identificar ciertas acciones, signos y símbolos como religiosos. Este acto formula la religión en contextos espacio-temporales específicos, pero, al mismo tiempo, supone una exclusión: "Subrayar la centralidad de Dios en una definición sobre religión es excluir al Budis-

[29] T. Asad, "Religion, Nation-State and Secularism", en Peter van der Veer and Hartmut Lehmann [eds.], *Nation and Religion: Perspectives in Europe and Asia*, Princeton, Princeton University Press, p. 179.

mo; subrayar la centralidad de la trascendencia es excluir la inmanencia y subrayar la centralidad de la creencia es excluir la práctica sin creencia".[30]

Asad establece la emergencia histórica del concepto universal de religión como una abstracción de prácticas y disciplinas religiosas específicas que se produce a partir de la modernidad temprana y encuentra su apogeo en la formulación kantiana de la distinción conceptual de "la religión", de diversas confesiones históricas.[31] Para Asad, la idea de que la religión puede y debe ser separable de sus formas históricas conlleva su transformación en algo interior, una creencia, una disposición moral que puede llevar a ciertas acciones, pero que, en sí misma, no se contempla anclada en la práctica, el ejercitamiento de un cuerpo históricamente situado. Además, añade, la práctica religiosa, a partir de la modernidad, casi siempre ha sido concebida como representación, signo o símbolo de una interioridad psicológica o de un estado mental. Frente a esta interpretación moderna, subraya cómo en los discursos y prácticas religiosas medievales, la interioridad y la exterioridad se generaban a través de prácticas y de acciones performativas. De acuerdo con Asad, los rituales, como las prácticas corporales, no portan significados simbólicos, sino que hacen cosas. Crean cierto tipo de sujetos, disposiciones, emociones y deseos. Son como actos de habla performativos que sólo mediante su acción constituyen su referente. Las definiciones universales de religión olvidan esta dimensión situada que indica que la razón no se agota en el pensamiento consciente y reflexivo, sino que ha de incluir competencias culturales que no pueden separarse del cuerpo. Por tanto, Asad advierte que no hay alguna esencia universal de la religión**;** ella no es sino el acto o la práctica de definir como religiosas "ideas particulares, sentimientos, prácticas, instituciones, tradiciones, así como seguidores que las instancian, mantienen o alteran".[32] Definir, una vez más, es una praxis cuyas condiciones hay que dilucidar. La pregunta que nos deberíamos plantear es: ¿cómo, cuándo y dónde se definen las categorías de la religión y lo secular? ¿Qué supuestos operan en el acto de definirlas?

Asad explica la relación intrincada que hay en las sociedades occidentales entre lo secular y el secularismo. En efecto, se considera que lo

[30] T. Asad, "Reading a Modern Classic: W. C. Smith´s, 'The Meaning and End of Religion'", *History of Religions,* vol. 40, núm. 3, 2001, p. 220.

[31]Asad se refiere a lo que escribe Kant en *La paz perpetua* (1795): "Puede haber diferentes especies de creencias, *no en la religión*, sino en la historia de los medios empleados para fomentar la religión, pertenecientes al campo de la erudición; puede haber diferentes libros de religión —Zendavesta, Vedas, Corán, etc.—. Pero no puede haber más que una única religión, valedera para todos los hombres y todos los pueblos". *Cfr*. T. Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1993, p. 42.

[32] T. Asad, "Religion, Nation-State and Secularism", p. 187.

secular alude al dominio auténtico, real, de la vida humana, que habría sido liberado del poder controlador de la religión. Este concepto es parte de la doctrina del secularismo. "El secularismo no sólo valora lo humano y lo mundano como opuesto a lo ultramundano; no sólo insiste en que la práctica y la creencia religiosa sean confiadas a un espacio en el que no puedan amenazar el libre pensamiento de los ciudadanos. El secularismo sitúa una concepción particular del mundo ('natural' y 'social') y de los problemas generados por ese mundo".[33] El discurso de la modernidad presenta lo secular (dominio auténtico, real, de la vida humana) como el lugar del que emerge el discurso teológico (como una forma de falsa conciencia) y del que gradualmente se emancipa en su trayecto hacia la libertad. Sobre ese fondo, el sujeto moderno puede aparecer como el hacedor consciente de la historia y como el fundamento de un conocimiento universalmente válido sobre la naturaleza y la sociedad. Lo interesante es que, aunque la religión es contemplada como radicalmente separada de lo secular, la narrativa requiere un pasado en el que lo secular hubiera ocasionado lo religioso. Es decir, la separación entre lo religioso y lo secular exige la definición esencialista y contrapuesta de ambos términos, y va de la mano con la pretensión paradójica de que lo secular creó la religión. Según Asad, esta definición esencial de lo secular, que aparece junto con la definición universal de religión, fue indispensable para el surgimiento de la nación moderna:

> La lealtad que el individuo nacionalista debe es directa y exclusivamente a la nación. Incluso cuando se dice que la nación "obedece a Dios", es sólo en este mundo, un tipo especial de mundo [...] por supuesto el nacionalismo moderno descansa en lenguajes y prácticas preexistentes —incluyendo aquellos que anacrónicamente llamamos religiosos— ¿cómo podría ser de otra manera? Pero de ahí no se deduce que la religión forme el nacionalismo.[34]

Asad discute conceptos como "lo secular" y "la religión", pero, para él, es un error criticar la narrativa secular indicando que detrás de lo secular está lo religioso, porque no hay nada "esencialmente religioso"; "la religión" y "lo secular" son conceptos que emergen (paradójicamente) juntos, para explicarse juntos. Interesa lo que provoca el efecto de definición y cuáles son sus consecuencias. Desde este lugar, "la religión" y "lo secular" deberían ser cuestionados en su autoevidencia y en su pretendida neutralidad. La finalidad sería mostrar cómo esos conceptos han distorsionado nuestra percepción sobre otras sociedades.

[33] *Ibidem*, p. 185.
[34] *Ibidem*, pp. 186-187.

A este respecto es interesante en particular el trabajo de Saba Mahmood, que describe la incomodidad inicial de una investigadora comprometida con el feminismo y con una militancia en la izquierda, con el movimiento de las mujeres de la mezquita de El Cairo, y su descubrimiento de que "no podemos seguir asumiendo arrogantemente que formas seculares de vida y formulaciones progresivamente secularistas agotan necesariamente formas de vivir que tienen sentido y son enriquecedoras. Darme cuenta de ello me ha llevado a parcializar mi propia certeza política".[35] Mahmood expresa cómo el secularismo contemporáneo a la Habermas o a la Taylor no consiste tanto en la relegación de la religión fuera de la esfera política como en "la regulación de la vida religiosa […] en nombre de reforzar y proteger las libertades religiosas, suponiendo así una forma de secularidad normativa".[36] Por ejemplo, autores como Habermas o Taylor abogarían por una interpretación del Qur'an que siguiera un método "histórico-hermenéutico", para producir la emergencia de democracia liberal en los países musulmanes. Estos autores parecen presuponer, entonces, que los musulmanes piensan que el Qur'an es, de hecho, la palabra de Dios libre de toda interpretación y que quieren preservar las normas y valores ortodoxos por medio de una observancia estricta. Durante su investigación, entre las mujeres participantes en el Movimiento de Mezquitas de Egipto (estrechamente relacionado con los Hermanos Musulmanes), Mahmood observó que las mujeres se interpretaban a sí mismas en términos de piedad o *da'wa*. Inspiradas por *da'wa*, las mujeres no veían la religión como una creencia o un conjunto de dogmas, tampoco como una identidad ni como un signo de antioccidentalismo. Las prácticas religiosas, los rituales, suponían para ellas una manera de lograr agencia con respecto a sí mismas. Más que fomentar actitudes dogmáticas, el hecho de que prácticas y rituales estuvieran orientados a la construcción de una disposición subjetiva piadosa les daba espacio para la reflexividad, si bien dentro de ciertos marcos. No obstante, la piedad no era sólo un asunto de reflexividad, sino un *ethos*, una disciplina en la que intervenía el cuerpo que se convertía en el "medio a través del cual la virtud de la modestia era a la vez creada y expresada".[37] Las mujeres de la mezquita "no pretendían emular modelos autorizados de comportamiento como una imposición social externa que constriñera su libertad individual. Más bien, llevaban a cabo actos perfor-

[35] Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamist Revival and the Feminist Subject*, Princeton, University of Princeton Press, 2005, pp. xi-xii.

[36] *Ibidem*, p. 327.

[37] *Ibidem*, p. 23.

mativos socialmente permitidos como las potencialidades —o el fundamento si se quiere— a través del cual su yo era constituido".[38]
Es, entonces, importante criticar los recuentos de la acción religiosa, no secular, como inherentemente mecánica y dogmática. Asimismo, es indispensable la insistencia en la agencia de estas mujeres piadosas y la crítica de epistemologías que sólo pueden conceptualizar formas de agencia activa que retan las normas vigentes y que con frecuencia se identifican de modo erróneo con subjetividades que sólo se desarrollan dentro de las democracias liberales. Por ello, otro aspecto que a Mahmood le interesa destacar es que el movimiento de mujeres, lejos de inculcar docilidad y sumisión, es político e implica la capacidad de la reivindicación "no en el lenguaje jurídico de los derechos, el reconocimiento y la justicia distributiva", sino en que "desde que todos los aspectos de la vida humana […] han operado bajo los aparatos regulatorios del Estado-nación, el proyecto tradicional de preservar las virtudes [religiosas] debe ser necesariamente político para tener éxito".[39] Mahmood critica la interpretación de la normatividad como algo que emerge de un sujeto que puede determinar sus propias normas de manera racional y después sus acciones con base en éstas. Para ella, la subjetividad está siempre atravesada y formada por relaciones de poder. La transformación de las normas existentes se engendra por medio de la apertura causada por los procesos de resignificación que siempre acompañan la puesta en práctica (local) de las normas. Siguiendo a Foucault, advierte que la ética supone, para estas mujeres, "aquellas prácticas, técnicas y discursos a través de los cuales un sujeto particular se transforma a sí mismo para obtener un estado particular de ser, felicidad o verdad"[40] y que puede vincularse a la idea aristotélica, muy presente en el mundo musulmán, del cultivo activo de un *habitus* piadoso, a través de una ética práctica. Esta visión en la relación entre la práctica y el *ethos* religioso, que subraya el rol de la autodisciplina y la interacción mente-cuerpo, es difícil de aprehender, porque el legado kantiano de la definición universal de la religión sigue permeando la mayoría de nuestras aproximaciones. Por ejemplo, resuena en esas interpretaciones en las que consideramos la religión un sistema de significados que eventualmente serán simbolizados por ciertas prácticas, en lugar de ver cómo los significados religiosos se constituyen en y a través de actos performativos. Así, ello ha impedido considerar en el Islam una tradición discursiva; es decir, una tradición que no interpreta sus textos fundacionales (como el Qur'an o el *hadith*) de manera necesariamente fundamentalista, en el sentido de tomar la palabra de Dios literal,

[38] *Ibidem*, p. 31.
[39] *Ibidem*, p. 193.
[40] *Ibidem*, p. 28.

dogmáticamente, o sin ninguna consideración de temporalidad y cambio; por el contrario, se trata de una tradición viva, una práctica ética que no se asocia con desenmascarar la autoridad religiosa, sino con la búsqueda de consejo sobre los problemas prácticos del vivir cotidiano en el mundo contemporáneo. La tradición discursiva, añade Mahmood, es, precisamente, la opción excluida por las metodologías que sólo pueden distinguir entre *a*) maneras de lectura positivistas e historizantes y *b*) formas de lectura fundamentalistas. He aquí por qué la hermenéutica secular tendería a deslegitimar una piedad islámica que no es capaz de entender. Según Mahmood, las reflexiones del secularismo y el postsecularismo contemporáneo como las que hemos visto delineadas en nuestro apartado anterior, están muy lejos de sustentar la neutralidad a la que dicen aspirar; proponen, asegura, "La creación de las condiciones para la emergencia de un sujeto religioso normativo que comprende la religión [...] como una serie de símbolos que pueden ser interpretados de manera flexible, y de manera consonante con *la regla política imperativa del liberalismo secular*".[41]

Hasta este momento, el recorrido que iniciamos con los defensores de la presencia de la religión en la esfera pública y los que discuten los supuestos previamente aceptados en torno de "religión" "secular" o "esfera pública" nos sitúa frente a tres cuestionamientos. En primer lugar, si hay alguna esencia de la religión o lo secular o habría, *más bien*, que contar con la diversidad y la heterogeneidad de las prácticas definidas como religiosas y de lo que se juega, en cada caso, con su definición. En este punto, nuestra tarea debería ser cuestionar la modernidad secular y su construcción de una definición imaginaria universal de religión.

En segundo término, preguntarnos si al insistir en la necesidad "obvia" de neutralizar el lenguaje religioso para desarrollar un lenguaje oficial no reificamos la diferencia entre lenguajes religiosos y seculares y si al hacerlo no estamos ignorando la inestabilidad constitutiva del lenguaje mismo. Ningún vocablo o palabra lleva en sí una esencia inmutable y estática por la que sea posible decir que podemos diferenciar esencialmente el lenguaje religioso del oficial o secular. Esto no representa que no haya significados entendidos y compartidos de las palabras, sino que *éstos* se transforman y varían, y que esa transformación y variación no es ajena a las relaciones de poder espacio-temporales.

En tercer lugar, si la respuesta entre diversas posiciones subjetivas es, como postulan Habermas y Taylor, una entidad estatal neutral que hospeda discusiones entre diversos grupos que, sin embargo, no argumentan nunca desde la neutralidad o si es imposible postular una personalidad física o moral absolutamente neutral e indiferente a todas las formas de

[41] *Ibidem*, p. 344. Las cursivas son mías.

ideología, y habría, *más bien*, que preguntarse por el carácter de esta pretendida neutralidad.

Conclusión inconclusa o punto de partida para una nueva crítica

Comencé este artículo haciendo una breve mención a la iniciativa de reforma del artículo 24 constitucional sobre la libertad religiosa y a la intensa reacción en buena parte de la opinión pública que atisbó con esta medida un ataque a los basamentos laicos del Estado laico mexicano. Con base en el recorrido que hemos efectuado, me gustaría hacer al respecto algunas reflexiones finales. En el caso del Estado mexicano, el binomio laicidad/religión se construyó en la lucha contra una institución particularmente poderosa: la Iglesia católica. En este contexto, algunas soluciones institucionales de origen histórico pueden parecer intocables. Pueden parecer una parte fundamental de los principios básicos del régimen, pero, también, pueden verse como un elemento clave de su identidad histórica. A pesar de eso, el Estado-nación se diversifica y experimenta una redefinición continua de su identidad histórica. El énfasis de la discusión no debería ser si la religión es o no esencialmente peligrosa. Si no, más bien, siguiendo a Asad, qué es lo que hace, en los obstáculos y las posibilidades sociopolíticas específicas de México, que la religión pueda manifestarse o no de manera peligrosa. Ello implica revisar no "la esencia de la religión", sino las circunstancias sociopolíticas de un tiempo y un espacio determinado. E involucra, al mismo tiempo, que deben entenderse con cuidado las dinámicas de poder por las que una sociedad dada define, dificulta o facilita la relación entre diversos grupos.

Me permitiré un último ejemplo. Una de las objeciones contra la reforma del artículo 24 constitucional alegaba que era la puerta de entrada a la educación religiosa en las escuelas públicas, lo cual supondría la imposibilidad de formación de sujetos críticos. Y, sin embargo, ¿puede alguien aseverar que no hay crítica en el cristianismo? Los cristianos hacen críticas externas con base en argumentos específicamente cristianos; de hecho eso es lo que a menudo nos molesta. ¿Qué sucede con respecto a la crítica interna? En este sentido, habría que cuestionar qué significa hablar de autoridad en el cristianismo. Podríamos expresar la autoridad de la Biblia, en algunos casos, en otros la de la Iglesia y, en algunos más, la de la tradición. Me interesa explicar que no hay acuerdo entre los cristianos respecto de ello. No hay acuerdo ni siquiera acerca de qué libros incluye la Biblia y qué manifiesta hablar de autoridad bíblica, mucho menos sobre lo que dice la Biblia de cómo han de pensar o comportarse. Los cristianos critican el cristianismo y lo que está fuera de él todo el tiempo. Rebaten incluso lo que

entraña ser cristiano. Ser cristiano, en otras palabras, no necesariamente equivale a ser un sujeto acrítico. Una posible objeción podría ser que no toda crítica es racional. No obstante, esta objeción rompería con una de las asunciones más fácilmente asumidas: la de que sólo la razón es crítica y la religión, irracional y dogmática. Esta objeción supondría, además, desde dónde y cómo decidir si una crítica es o no racional y qué es lo que ello denota. Una vez más, habría que examinar qué condiciones hacen posible la aseveración. Ello no demanda negar la crítica como contestación, sino rechazar la presuposición de que los argumentos basados en la razón o en la apelación a alguna autoridad escapen a la dinámica de las relaciones de poder. Asimismo, revisar las condiciones conllevaría examinar los propios supuestos en los que se establece, en este caso el Estado mexicano, qué significa su carácter secular o si la educación pública y laica ha cumplido, por serlo, la función de formar sujetos críticos. Tal vez, lo que urge es una "expansión de las comprensiones normativas de la crítica" en la que, a diferencia del viejo criticismo que "se concentraba en cómo demoler exitosamente la posición del oponente, la implausibilidad de su argumento y sus inconsistencias lógicas", se deje abierta la posibilidad de que "quizá tengamos que aprender algo que no sabíamos antes de involucrarnos en el mundo del otro". Ello requiere cierta disposición a deconstruirse y a reconstruirse; es decir, determinada disposición a "que ocasionalmente volquemos la mirada crítica sobre nosotros mismos".[42] Por lo tanto, no se trata de que la crítica como "crítica de algo" desaparezca, sino de que como "crítica de algo" pueda volverse, también, contra las propias presuposiciones. Aun las más queridas y seculares.

[42] *Ibidem*, pp.36-37. Me parece que éste es también el espíritu de Michel Foucault, "¿Qué es la crítica?", *Daimón. Revista de Filosofía*, núm. 11, 1995, pp.5-25. Véase también el imprescindible ensayo de Judith Butler, "¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault", disponible en *http://eipcp.net/transversal/0806/butler/es/print*

IV. RESEÑAS

Anacreónticas,
Mauricio López Noriega [trad., introd. y n.],
México, Textofilia Ediciones / Universidad
Autónoma de Nuevo León, 2010, 153 p.

ANACREÓNTICAS

José Molina Ayala*

Esta colección de poemas, escritos como pleitesía al poeta Anacreonte tratan de amor y de vino; no podría ser de otra manera. Se ocupan principalmente de Eros, de Afrodita y de Dioniso, aunque también se mencionan otros dioses. Ofrezco, en seguida, unos cuantos ejemplos: Eros aparece entre rosas, travieso; el poeta lo atrapa por las alas, lo sumerge en vino y se lo traga; ahora, le revolotea adentro bajo la piel (VI):

> Cierta vez entre las rosas,
> estaba yo, cierta vez;
> y trenzando una guirnalda
> al Amor yo me encontré.
> Lo atrapé por las alas
> y en mi vino lo arrojé.
> Luego levanté mi copa
> y así al Amor me tragué.
> Con sus alas cosquillea,
> ahora dentro de mi piel.

En otra ocasión, Amor quiere dar al poeta con sus dardos, pero no lo logra, y, como si se tratase de una caricatura –así lo imagino–, se coloca él mismo como flecha en su arco, y sale disparado; esta vez da en el blanco (XIII):

* Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México.

¡Yo quiero amar, yo quiero amar!
A amar, Amor me excitaba,
mas yo no fui persuadido
por mi cordura insensata.
Tanto su arco levantando
como su dorada aljaba,
Amor, sin dudar y al punto,
a la guerra me invitaba.
Sujetándome a los hombros,
como Aquiles la coraza,
y las lanzas y el escudo
con Amor yo me enfrentaba.
Él disparaba. Yo huía;
Amor se desesperaba
al mirar que ya sin flechas,
vacía, su aljaba encontraba.
En ese punto, a sí mismo
se disparó como lanza:
se hundió y me desbarató
al clavárseme en el alma.
Así, en vano porto escudo:
¿a qué presentar batalla?
¿a qué disparar afuera
si llevo guerra en el alma?

En otro poema (XXIII), aun cuando el autor desea tomar su lira para cantar asuntos bélicos, la *Ilíada* o la *Odisea*, la lira, como si estuviera encantada, lo obliga siempre a cantar poemas líricos amorosos:

Yo quiero cantar a Cadmo,
a la *Ilíada*, a la *Odisea*,
mas mi lira, con sus cuerdas,
sólo a amores me condena.
Las cuerdas cambié anteayer
y luego la lira entera;
y cantaba yo de Heracles
las hazañas y las penas;
mas, contra mi voluntad,
mi lira amores resuena.
Sean bienvenidos entonces,
amores, en cuanto venga,

pues los hechos de los héroes
mi lira a cantar se niega.

El mensaje de estos poemas y de toda la colección es sencillo: no hay nada más importante que el amor; ni el oro, ni la guerra... nada; el dardo de Amor es más poderoso que el de Ares. Se sabe que el hombre vive poco tiempo, que es mortal, que la vejez llega, pero el remedio es la belleza, fuente del amor; nada, dice el poeta, ni nadie puede nada contra una mujer hermosa: (XXIV):

A los peces el nadar
otorgó Naturaleza;
a los caballos dio cascos
y a las liebres ligereza.
Dio fauces a los leones,
a los toros cornamenta;
a las aves el volar,
dio al hombre la inteligencia.
Nada quedó a las mujeres:
¿qué darles? Pues la belleza,
contra lanzas, contra escudos,
contra toda arma guerrera:
vence al hierro, al fuego vence
cualquier mujer siendo bella.

Junto con el vino que consuela, hace olvidar y adormece, que droga, sí, pero también entusiasma; el amor nos exalta e introduce en una esfera, a la cual, sin ambages, podemos llamar divina, porque nos hace escapar, precisamente, del tiempo, de la vejez, de la muerte.

Hay otros poemas, más bien tiernos, que además resultan muy modernos; por ejemplo, el XXII, porque, allí, el poeta se dirige hacia la amada para que lo deje ser cualquier cosa con tal de estar tocándola; amor atormentado y empalagoso:

Dicen que Níobe, la frigia,
se volvió piedra una vez;
Filomela, golondrina,
pájaro cierta vez fue.
Para que siempre me mires
un espejo quiero ser;
túnica quiero volverme
y así me lleves, mujer.

Agua quisiera volverme
para bañarte la piel;
perfume quiero volverme
para ungirte así, mujer.
Y perla para tu cuello,
para tus senos corsé;
quisiera ser tu sandalia:
sólo písame mujer.

Además, la poesía de esta colección es rica en recursos: mitología, astronomía, literatura, descripciones de paisaje y psicológicas; sobre todo, hay variedad y multitud de procedimientos poéticos de poderosa fuerza expresiva: comparaciones, tropos, metáforas, alegorías, etcétera. Ebrio de amor y enamorado del vino, terminará el lector por obra y gracia de estos poemas. Su tono desenfadado, su ligereza y jovialidad consiguen hacer mirar la vida como la oportunidad única de experimentar alegría, gozo y placer. Con ingenio y espíritu lúdico, con sagacidad e ironía, y no sin malicia, los autores de estos poemas rinden homenaje al viejo poeta de Teos, Anacreonte, y nos traen a los ojos el testimonio de una sociedad que sabe disfrutar del lujo, del placer y, sin resquemor alguno, de la buena vida. Lejos de la gravedad filosófica, con una lira homérica, pero sin la cuerda sangrienta, los poemas anacreónticos exaltan la *joie de vivre,* y nos recuerdan que, al lado de los ciudadanos comprometidos políticamente y heridos por el patetismo trágico, también caminó por las calles de Atenas, y acaso con mayor brío, la juventud entusiasmada por el dios Eros y acicateada por la roja sangre de la uva. El deleite de estas poesías anacreónticas —de honda y constante tradición lírica, como nos lo hace ver la erudita y amena introducción—, es posible disfrutarlo en castellano gracias al trabajo de Mauricio López Noriega; en su versión, hay armonía y musicalidad, ritmo en los versos, exquisitez en el vocabulario, y no falta, por supuesto, el espíritu lúdico. En resumen, es fácil, y difícil, rechazar la invitación de esta poesía: contra la vejez y la muerte: vino y amor.

V. CARPETA GRÁFICA

BANKSY. NI EL ARTISTA NI EL OBJETO SON IMPORTANTES

Javier E. Curiel Sánchez*

El arte urbano –también llamado *Post Grafitti* o *Street Art*– se apropia de las calles de las ciudades como su medio de expresión. En sus lienzos de cemento enmohecido y ladrillos descascarados, los artistas de la calle han ido improvisando diversas técnicas alejadas de la pintura de caballete y que han evolucionado del *graffiti* en aerosol hasta las plantillas, los pósters, las etiquetas, en una especie de nuevo muralismo, con códigos particulares que lo diferencian de las pintas de pandillas. El arte callejero tiene la cualidad de sorprender a los espectadores por medio de sus mensajes subversivos, críticos de la sociedad y cuya ironía invita a la lucha social, la crítica política o en última caso sólo a la reflexión.

Sin embargo, siempre será polémico el debate sobre los objetivos reales de los artistas que actualmente intervienen el espacio público, pues una de sus características es la ausencia de protagonismo y *glamour* que envuelven a otros medios de expresión artística, como la música, la literatura o las artes plásticas. Así, el artista urbano no busca la fama, y en muchos casos, tampoco desea comunicar la justificación teórica de su obra... si es que la tiene.

En tiempos recientes, el arte urbano se ha convertido en un fenómeno global de este siglo, cada vez más osado, e incorporando mejoras en la técnica, más complejo y estéticamente más "aceptable". A pesar de esto, el arte urbano continúa siendo subterráneo, el hijo ilegítimo del mundo cultural y la oveja negra de las artes plásticas.

El carácter misterioso de este fenómeno está ligado a los artistas exponentes del género, y el más famoso de todos, Banksy, es el más enigmático de ellos. A cada nuevo *graffiti* que aparece en Bristol o en otras ciudades del

* Universidad Intercontinental, México.

mundo, le sigue la pregunta ¿quién es Banksy? Con excepción de un círculo cercano de amigos, nadie sabe su nombre o cómo es; los rumores afirman toda clase de cosas respecto de su apariencia y gustos; incluso hay quien ha jugado con la idea de que Banksy no es una persona, sino un colectivo de artistas urbanos.

La verdad es que poco se sabe de él, como que experimentó dificultades en la escuela durante su juventud, que quedó a la deriva tras ser expulsado de la escuela y que incluso pasó algún tiempo en la cárcel o que en algún momento dejó Bristol para establecerse en Londres.

Comenzó su carrera como artista *underground* de *graffiti* en Bristol, Inglaterra alrededor de 1989. Para la vieja escuela, es inadmisible que el trabajo de Banksy haya llegado a galerías y museos, se enriquezca por ello y sea conocido en todo el mundo por medio de internet. Su primera exposición individual se celebró en una galería de Londres en 2001, y cinco años más tarde expuso, por primera vez, en Los Ángeles, EE.UU.

El estilo característico de su arte combina el *graffiti* con una técnica de esténcil, la cual desarrolló desde temprana edad, pues, dicho por él mismo, "no era lo suficientemente rápido para plasmar sus ideas en un muro, y en este negocio, mientras más tiempo tardes en acabar un *graffiti*, más oportunidades hay de ser atrapado por la policía". Empezó cortando esténciles desde casa con figuras de policías, ratas, chimpancés y niños abrazando misiles, figuras que hoy se han convertido en icónicas de Bristol, Londres y Los Ángeles.

Su obra se caracteriza, en su gran mayoría, por su contenido satírico sobre política, cultura pop, moralidad y etnias, que combina escritura con *graffiti*. Se le ha criticado por resaltar el irónico uso que el artista hace del imaginario anticapitalista y de protesta, mientras trabaja para grandes empresas y galerías de arte.

Ya para 2000, Banksy se había convertido en un fenómeno de culto en Londres, y sus seguidores estaban a la espera de nuevos trabajos. En épocas recientes, ha tomado riesgos mayores para exhibir sus obras, llegando incluso a colocar piezas en famosos museos —sin invitación, por supuesto—, y algunos de éstos, como el de Arte Moderno de Nueva York, han aceptado incorporarlas a su colección.

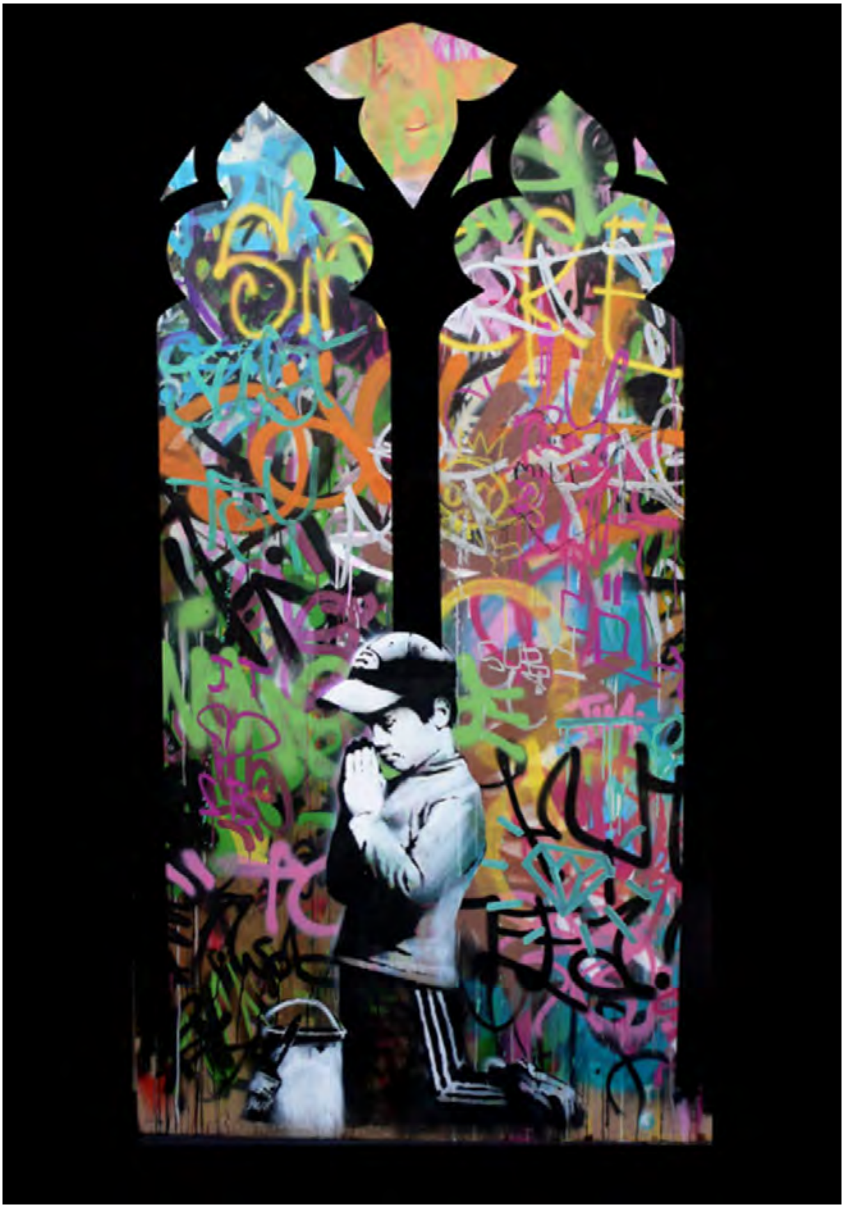
Víktor Shklovski afirmaba que "el arte es una manera de experimentar la cualidad o esencia artística de un objeto; el objeto no es lo importante" o, dicho de otro modo: "el arte presenta a los objetos desde otra perspectiva. Los arranca de su percepción automatizada y cotidiana dándoles vida en sí mismos, y en su reflejo en el arte". Las obras de Banksy y del arte urbano en general nos confrontan con nuestra concepción de las cosas, nos ayudan a revalorar nuestra cotidianidad y nos ponen en el "peligroso" ejercicio de cuestionar las ideas y *desautomatizarnos*.



Buda con collarín











ESTUDIOS

Filosofía • Historia • Letras

primavera 2012

100



Homenaje a
Julián Meza

INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO ITAM

Intersticios
FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

Próximo número (38, ene-jun 2013):
Derechos humanos y filosofía

Bases

1. Los artículos deberán considerar el perfil de cada sección que conforma la revista:
   - Monográfica: ciudadanía y filosofía.
   - *Dossier*: en relación con cuatro líneas de pensamiento: Filosofía de la cultura, Hermenéutica filosófica, Pensamiento de inspiración cristiana y Tradición clásica. El artículo puede versar sobre una sola de estas líneas, sobre la confluencia de dos, tres o bien las cuatro.
   - Arte y religión: incluye textos relacionados con esta temática.
   - Reseñas: pueden ser expositivas o de comentario; deberán versar sobre libros de filosofía, arte o religión de no más de tres años de haber sido publicados.
2. Sólo se aceptará un artículo —inédito— por autor.
3. Sólo se aceptarán artículos en español; los textos que incluyan pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
4. No se reciben ensayos o artículos sin aparato crítico.
5. Los artículos deberán tener una extensión mínima de 10 cuartillas y máxima de 20, escritas por una sola cara en *Times New Roman* 12, a renglón y medio. En el caso de las reseñas, la extensión será entre 3 y 4 cuartillas si es expositiva, y entre 8 y 10 si es de comentario.
6. Las notas a pie de página deberán registrarse indicando: Nombre y apellido (no abreviados) del autor, título de la obra, lugar, editorial, año y número de página(s).
7. Cada trabajo —excepto reseñas y noticias— deberá incluir resumen del artículo, no mayor de 7 líneas, y palabras clave —no incluidas en el título— ambos en español y en inglés.
8. Los artículos deberán enviarse a *Intersticios*, Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla, 14420, en impresión y disco compacto; o por internet, a intersticios@uic.edu.mx. Debe incluirse nombre del autor, departamento/escuela e institución/universidad a que pertenece, y país.
9. Los artículos se someterán a doble arbitraje ciego del Consejo Editorial de la revista y, una vez publicados, serán propiedad de la Universidad Intercontinental.
10. En caso de ser aceptado, el artículo se editará (corrección de estilo, sin supresión de texto) y una vez publicado el autor recibirá un ejemplar del número en el que aparezca.
11. Los artículos que no cumplan con lo señalado en los puntos 3, 4, 5 y 6 de esta convocatoria serán devueltos y se aceptarán sólo hasta cubrir todos los requisitos indicados.
12. El plazo para entregar los artículos vence el 15 de noviembre de 2012.
13. Noventa días después de esta fecha, se notificará el resultado de los dictámenes a los articulistas.
14. Cualquier situación no contemplada en la actual convocatoria quedará al juicio del Consejo Editorial.